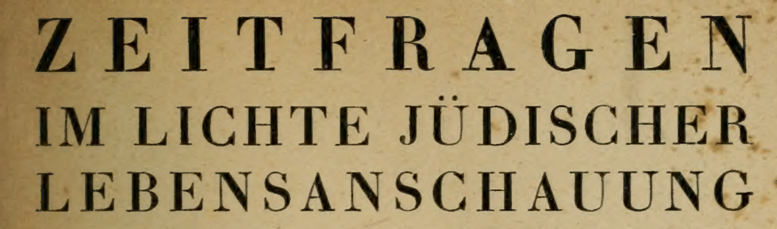

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00305709 8





ZEITFRAGEN IM LICHTE JÜDISCHER LEBENSANSCHAUUNG

FÜNF VORTRÄGE

VON

DR. I. HEINEMANN

DOZENT AM JÜDISCH-THEOLOGISCHEN SEMINAR IN BRESLAU



1921

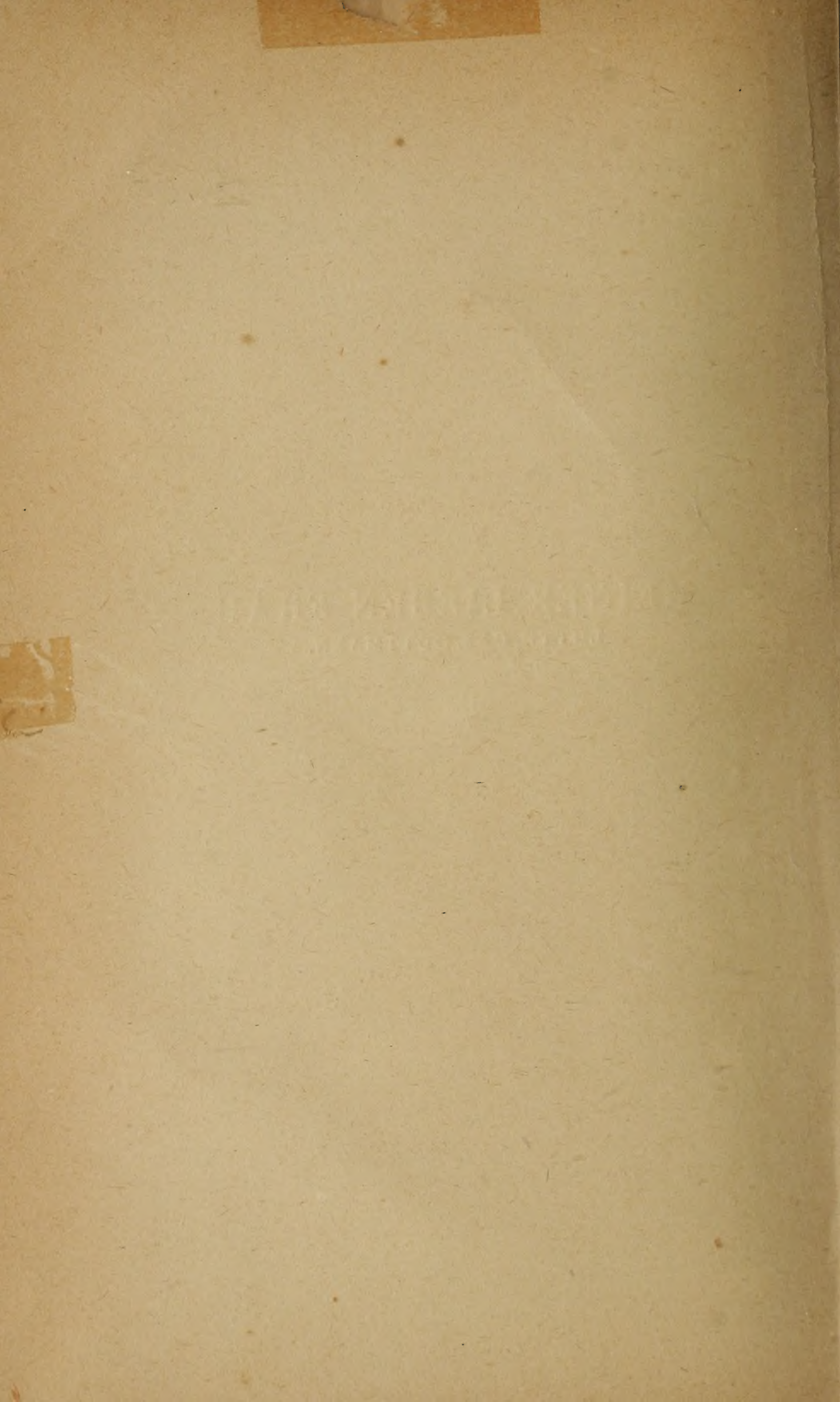
J. KAUFFMANN VERLAG / FRANKFURT A. M.



DRUCK VON M. LEHRBERGER & CO., FRANKFURT A. M.

MEINER LIEBEN FRAU

LOTTE, GEB. GUTTMANN.



Die folgenden Vorlesungen sind im November und Dezember 1919 an der jüdischen Volkshochschule in Breslau gehalten worden. Sie versuchen, einen Beitrag zur Lösung unserer politischen und sozialen Streitfragen aus der Lebensanschauung der Bibel zu gewinnen. Sie heben daher die aktuellen Probleme unserer Generation aus der besonderen Bestimmtheit heraus, die sie durch Zeit und Ort empfangen haben, um ihre allgemeine, ewige Bedeutung zu erkennen und die Grundsätze auf sie anzuwenden, welche die religiösen Genien Israels für alle Zeiten verkündet haben. Indem wir aber so die Fragen selbst aus ihrer zufälligen geschichtlichen Einkleidung lösen und zu ihrem wahren Sinne vordringen, ergibt sich uns zugleich, dass es im letzten Grunde nur eine Entscheidung ist, vor welche wir auf verschiedenen Gebieten gestellt sind: die Frage, ob Gewalt, Verzicht oder Recht das Höchste ist, ob das Leben seinen Sinn in der grausigen Poesie des ungelinderten Zusammenpralls aller Kräfte, ob in der unfruchtbaren Grossartigkeit der Entsagung oder im Kampfe um das Recht aller finden soll.

Allein ebenso wie die Frage der Zeit nur eine ist, so die Antwort der Bibel. Nicht darauf kam es mir an, zu zeigen, dass sie hier den Völkerfrieden, dort soziale Vorschriften, anderwärts die Abschaffung der *patria potestas* lehrt, sondern dass alle diese scheinbar selbständigen Einzelbestimmungen aus der einen Entscheidung für

das religiös geheiligte Recht des Einzelnen und der Völker fliessen, notwendig aus ihr sich ergeben und auf Grund dieser inneren Notwendigkeit sich im geschichtlichen Leben des Judentums trotz mancher Widerstände durchgesetzt haben und durchsetzen müssen. Die unaufhaltsame Kraft dieser jüdischen Leitidee theoretisch zur Klarheit zu bringen, praktisch auf den Leser und im Leser fortwirken zu lassen, ist der letzte Zweck meiner Darlegung. Denn allerdings: zu voller Entfaltung gelangt das Judentum nur in demjenigen, der aus der Vergangenheit die Gegenwart zu deuten und die religiöse Idee — ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäss — wirken zu lassen weiss auf die ganze Breite des Lebens. Mancher, der sich der Einflusssphäre der Bibel entzogen glaubt, hat unbewusst auf ihr seine ganze Lebensarbeit aufgebaut, während für andere, deren Frömmigkeit sich auf die reine Innerlichkeit zurückgezogen oder auf die Arbeit an der eigenen Religionsgemeinschaft beschränkt hat, die höchsten Werte des Vätererbes, dessen sie sich rühmen, unausgeschöpft geblieben sind. Beiden möchte mein Büchlein den Blick schärfen für die Bedeutung der Bibel für unser, für jedes Geschlecht. Uralte Ideen versucht es in die Sphäre einer neuen Zeit zu übertragen, um, wie es bei jeder gewissenhaften Übertragung geht, in liebender Hingabe an das Alte und das Neue beides zu tieferem Verständnis zu bringen. Dem Juden bietet es einen Kompass an zur Orientierung im Meere unserer Zeit, dem Kulturmenschen möchte es den Glauben geben — nicht sowohl an die abstrakte Wahrheit, als an die unausschöpfliche Fruchtbarkeit der biblischen Ideenwelt.

Breslau, im Mai 1920.

Inhalt



Erster Vortrag.

Einleitende Erwägungen. Militarismus oder Pazifismus.

Unsere Absicht ist, einige der Probleme, welche die neue Zeit aufgerollt hat, im Lichte jüdischer Lebensanschauung zu betrachten. Gestatten Sie mir zunächst, in einer kurzen Erwägung klarzustellen, was diese Fragen mit unserer Lebensanschauung zu tun haben und was wir unter der jüdischen Lebensanschauung verstehen, von der aus wir eine Lösung versuchen wollen.

Wir behandeln Fragen der Politik im allerweitesten Sinne: denn auch die Fragen der Erziehung der Jugend und der Geltung der Frauen sind ja zu politischer Aktualität gelangt. Und Politik ist allerdings die „Kunst des Möglichen"; sie bestimmt, ob und gegebenenfalls wie ein Ziel erreicht werden *kann*, unabhängig von seinem Werte. Eben deshalb bedarf sie aber der Ergänzung oder vielmehr der Grundlegung durch die Weltanschauung. Ob etwa ein Völkerbund heute durchführbar ist und welche Bestimmungen ihm gegeben werden müssen, mag die politische und juristische Technik entscheiden. Ob er aber *wünschenswert*, ob seine Durchführung, falls und soweit sie möglich ist, sittlich geboten sei, ist durchaus eine Frage der Lebensanschauung; und der Techniker

kann den Mut zur Überbrückung der erheblichen Schwierigkeiten, die er zu beseitigen hat, nur dann finden, wenn er überzeugt ist, seine Kraft in den Dienst eines hohen, sittlich berechtigten und notwendigen Zieles zu stellen. Ganz genau so steht es mit den Fragen nach dem Rechte des Arbeiters auf Anteil an den höheren Gütern des Lebens, nach dem Persönlichkeitsrechte der Frau. Durchweg gibt die Ethik das Ziel, die Technik die Determination und gegebenenfalls die praktische Lösung der Aufgabe. Weil somit die politische Klugheit erst dann heilsam arbeiten kann, wenn sie sich des sittlichen Charakters ihres Zieles versichert hat, weil sie das Recht und die Kraft zu ihrer Arbeit aus der Weltanschauungslehre entnimmt, hat Platon mit Recht gefordert, dass die Philosophen Könige und die Könige Philosophen würden, nicht als wenn er die Verantwortlichkeit und die Bedeutung des rein technischen Könnens unterschätzt hätte, sondern aus der Überzeugung, dass eine ideenlose, gegen die Forderungen der Ethik gleichgültige Politik um so gefährlicher werden kann, je geschickter sie betrieben wird.

In der Tat wird unsere Betrachtung ergeben, dass die Vertreter der grossen Lebensanschauungen grundsätzlich sich stets zu den Fragen geäussert haben, die uns nunmehr beschäftigen werden. Wir selbst versuchen die Lösung vom Standpunkte des sittlich-religiösen Idealismus aus, den Israels Propheten gelehrt haben.

Denn darin liegt allerdings ein sehr wichtiges Merkmal der prophetischen Religion, dass sie eine *unmittelbarere Beziehung* zu den *sozialen* und *politischen Fragen* sucht, als es die Religionen (im Gegensatz zu den

philosophischen Systemen) meist getan haben. Man hat neuerdings wohl als charakteristisch für die Propheten bezeichnet, dass ihnen die Religion weder ein System von Dogmen noch eine Zusammenstellung ritueller Vorschriften war: weit kennzeichnender als diese negativen Merkmale ihrer Religiosität ist das positive, dass die sittlich-religiöse Gesinnung des Menschen sich im Verhältnis des Einzelnen zum Einzelnen und auch des Volkes zum Volke, also in Ethik und Politik, kraftvoll entfalten soll. — Nun beschränkt sich freilich die Wirkung des Prophetismus gewiss nicht mehr auf den Kreis unserer Glaubensgemeinschaft. Schon längst verbreitet sich's in ganze Scharen, das Eigenste, was ihm allein gehört. Aber offen sprechen wir es aus, dass ausserhalb des Judentums das reine Licht der prophetischen Lebensanschauung doch vielfach getrübt wird durch die Beimischung von Strahlen aus anderen, ihm von Grund aus fremden Quellen der Weltbetrachtung.

Kirchlich gesinnten Kreisen erscheint das „Alte Testament" erst recht verständlich vom Neuen aus, sei es als dessen Vorstufe, indem also die Gedanken, die die jüdische Bibel nur dunkel andeutet, in voller Klarheit erst in den christlichen Schriften dargelegt würden, — sei es gar als dessen Gegensatz, indem die Schranken der Alttestamentlichen Religion durchbrochen würden durch die Botschaft des Gottessohnes. Wir aber begreifen unsere Bibel aus sich, unbeeinflusst von ihren Nachwirkungen im Christentum oder im Islam und im neuzeitlichen Denken. Wir bestreiten dem Christentum keineswegs das Verdienst, Wahrheiten unserer Bibel und Empfindungen der jüdischen Volksseele eindringlich formuliert und zu welt-

weiter Verbreitung gebracht zu haben; daraus folgt die Möglichkeit, ja, die Notwendigkeit brüderlicher Zusammenarbeit von Juden und Christen an der Durchführung der gemeinsamen Ideale. Aber es kann auch nicht verschwiegen werden, dass das Christentum diesen Idealen und der biblischen Lebensanschauung überhaupt geschadet hat durch ihre Durchsetzung mit Tendenzen anderen Ursprungs; nicht nur im Dogma, sondern gerade in der Lebensanschauung weicht es vom Judentum erheblich ab; wenn es aber nicht nur (gut „alttestamentlich") Milde gegen den Armen fordert, sondern Hingabe des ganzen Gutes, — wenn nicht bloss, wie Levit. 19, 18, die Rache verboten wird, sondern auch die noch so berechtigte Gegenwehr, so wird damit nach unserer Meinung die Ethik der jüdischen Bibel nicht vollendet oder überboten, sondern ihres eigentlichen Sinnes beraubt, des Sinnes, Staat und Gesellschaft zu durchdringen mit dem Geiste des Rechtes und der Liebe.

Für andere ist die Lebensanschauung des alten Germanentums bestimmend. Entweder wird die biblische in deren Sinn umgedeutet: einzelne kampfesfreudige Stellen werden als Verherrlichung des Krieges um seiner selbst willen angesehen, und der zähe Selbsterhaltungswille des Volkes als die treibende Kraft der religiösen Entwickelung aufgefasst; oder aber man verwirft den Gott der Propheten, der das Schwert zur Pflugschar umschmieden heisst, zugunsten des Gottes, der das Eisen dem Mann in die Rechte gab, dass er bewahre bis aufs Blut, bis in den Tod die Fehde. — Aber die Propheten haben die Religion nicht zum Zweck der Volkserhaltung und nicht von Israel allein gefordert; und den Kampf ehren sie nur, weil und

insoweit er zu berechtigter Selbstbehauptung oder zur Durchsetzung höherer Ideen geführt wird; als Held gilt im Judentum derjenige, der sich selbst besiegt, mehr als der Städtezwinger (Spr. Sal. 16, 32).

Urchristentum und Germanentum berühren sich in der Verwerfung der satten Bequemlichkeit, die jedes höheren Lebenszieles spottet. Jenes ehrt das Leiden der tragsamen Seele, dieses die Mühsal und das Opfer des Krieges. Beide stimmen aber auch darin überein, dass sie die Ordnung des Diesseits nach dem Willen eines gütigen Vaters der Menschheit grundsätzlich nicht versuchen, das Urchristentum, weil es (unbeschadet der Übernahme so mancher charitativen Einrichtung aus der Mutterreligion) den Glauben an das Diesseits nicht hat, der Germane, weil ihm der Glaube an den gütigen Gott fehlt. Für uns Juden ist keine dieser beiden konträr entgegengesetzten Lebensanschauungen massgebend, geschweige denn, wie für manchen germanischen Christen, alle beide. Das Diesseits ist nach unserer Auffassung nicht zum Schauplatz roher Gewalt bestimmt, wie es der Germane mit Jubel, der Jünger Jesu mit tiefstem Schmerze ausspricht. Das Jenseits, das auch der Glaube des Judentums lehrt (und der Aberglaube, wenn auch weniger farbenreich als anderwärts geschehen, ausgeschmückt hat), verdrängt das Diesseits nicht. Aus dieser Erde wachsen — unsere Pflichten. Nicht der Teufel ist der „Fürst der Welt", nicht kampffrohe Gewaltgötter haben sie geschaffen. „Der Himmel ist Gottes, und die Erde hat er den Menschensöhnen gegeben", dass sie sie teilen und beherrschen nach den Grundsätzen des Rechtes, die er verkündet.

Den Glauben an den Sinn des Diesseits, so verstanden,

wollen die Propheten uns lehren. Und zugleich geben sie uns, was keine blosse Spekulation uns geben könnte: den Mut, an solchem Diesseitsglauben festzuhalten in einer Zeit, die sich ihm stärker zu widersetzen scheint, als irgendeine andere. Denn wo ist der Sinn der Welt, in die wir heute hineinblicken? Zerrüttet ist Europa durch die wilde Brutalität, die bei den einen während des Krieges, bei den anderen während der sogenannten Friedensverhandlungen sich entfaltet hat. Ein Völkerbundsvertrag, in dem der Geist der Rache waltet, erniedrigt eine der heiligsten Ideen zum Wachtposten des Egoismus, der sich die gefüllten Speicher sichern will. Und zu dem Übermut der Militaristen hüben und drüben passt nur zu gut die straflose Frechheit eines blutsaugerischen Schiebertums. Wohl bäumt sich gegen die Fortdauer dieses Zustandes das sittliche Bewusstsein mächtig auf. Weder können wir Wohlgefallen finden an diesem Meer von Blut und Tränen, noch in stummer Ergebenheit die Hände falten — auf Überwelten und Hinterwelten verweisend. Die schöne Erde darf kein Tummelplatz für Larven sein: der Aufbau muss versucht werden. Aber kann er gelingen? Wenn trotz jahrtausendelanger Erziehungsarbeit von Religion und Philosophie die Menschheit so tief hat sinken können, wie können wir uns den vollen Glauben wahren „an diese Welt, trotz dieser Welt"? In solchen Stimmungen, wie sie jeden von uns überkommen haben, scheinen uns die Propheten Israels zur Seite zu treten. Eure Nöte, sprechen sie, waren die unseren. Nebukadnezar hatte die „Unschuld des Raubtiergewissens" längst vor euren Nietzsche, Bernhardi und Foch; und Wucherer, die sogar den Leib ihrer Schuldner pfändeten, gab es zu un-

serer Zeit in Morgen- und Abendland. Aber Gottes Stimme redete zu uns, und wir widersetzten uns nicht. In die Zeit der Kriege riefen wir die Botschaft vom Frieden, in die Zeit sozialer Bedrückung das grosse Wort, dass der Sklave am siebenten Tage ruhen, aufatmen soll, wie der Herr. Wir kündeten den Sabbat der Völker und den Sabbat der Knechte. Man hat uns verhöhnt, verleumdet, bedroht — uns beirren konnte man nicht. Und schaut euch um: dem Sabbat der Knechte huldigen die Söhne euerer Bedrücker, und das Ideal des Völkersabbats, verzerrt und missverstanden freilich, scheint doch von fern zu grüssen, wie das Morgenrot eines neuen Tages. Die Welt ist nicht unempfänglich für unsere Botschaft der Menschlichkeit. Langsam beginnt die Saat zu reifen. Folgt uns nach und glaubet uns! Wir lehren euch hoffen.

So sprechen die Propheten zu uns, nicht nur als Künder ihrer Lehre, sondern, wenn Sie das Bild gestatten wollen, als Schrittmacher für unsere praktische Arbeit. Und sie reden nicht zu uns allein. Als Propheten der Völker haben sie sich gefühlt und bezeichnet. Sie trieben keine Propaganda für ihre Religion, aber für ihre Lebensanschauung warben sie allerdings, in Ninive so gut wie in Jerusalem. So können und wollen sie auch heute das Herz eines jeden Menschen rühren, trotz seiner Bindung an andersartige Lebensanschauungen, in die er hineingeboren sein mag. Uns Juden aber, die wir ihre Stimme hören können und dürfen ohne die Konsonanzen und Resonanzen andersartiger Grundsätze, uns ist es heiligste Pflicht, aus den Grundlagen ihres Glaubens die Folgerungen zu ziehen für unsere eigene Gegenwartsarbeit, die Worte der Propheten in unser geliebtes Deutsch

zu übertragen, ihre Mahnungen einzustellen in die Nöte unserer Zeit. —

Wir beginnen mit der Besprechung einer Frage, die wir schon in diesen grundsätzlichen Erwägungen gelegentlich gestreift haben, da sich an ihr mit besonderer Deutlichkeit die Lebensanschauungen scheiden, der Frage: Militarismus oder Pazifismus?

Selbstredend haben uns die Propheten nichts darüber zu sagen, ob augenblicklich die Zeit für einen Völkerbund gekommen ist. Nur über die Grundfrage verhören wir sie: die Frage, ob der Krieg als gelegentlicher „Jungbrunnen der Menschheit" unentbehrlich oder als Verbrechen und Verführer anzusehen, ob demnach seine allmähliche Abschaffung oder doch möglichste Beseitigung als höchste Kulturtat oder als ein verhängnisvoller Schritt zur Verweichlichung der Menschheit zu gelten hat.

Die platte Nützlichkeitsmoral, die freilich weniger in den Handbüchern der Philosophie als im praktischen Leben vertreten zu werden pflegt, fragt ganz einfach nach dem materiellen Nutzen einer Einrichtung: sie billigt alles, was einer möglichst grossen Anzahl von Menschen ein Maximum äusseren Behagens, ein Minimum des Leides bietet. Nun kann der Krieg und die Vorbereitungen für ihn zwar Einzelne bereichern, aber ganz gewiss nicht die Menschheit als Gesamtheit; und die Schädigungen an Blut und Gut, die er mit sich führt, sind derart, dass sie durch kleine Vorteile, wie die Schaffung gewisser Industrien, nicht entfernt wettgemacht werden können. Aus solchen Erwägungen heraus begründete der Abt St. Pierre seinen Plan eines Völkerbundes mit den Worten: Die Lasten

mindern sich, der Handel dehnt seine Kreise, der Reichtum wächst, die Staaten erlangen eine Festigkeit wie nie zuvor. Das System des ewigen Friedens wirbt für sich selbst; der Vorteil, den es bietet, entgeht nur einem verblendeten Auge.

Mögen Erwägungen solcher Art der Friedensbewegung in Deutschland neuerdings manchen ehemaligen Annexionisten zugeführt haben — gegen den echten Militarismus vermögen sie nichts auszurichten. Verweist man seine Vertreter auf den unglücklichen Ausgang des Krieges, der nicht zum mindesten durch die Überspannung der Kriegsziele mitverschuldet wurde, so antworten sie (wie ich es jüngst bei einem Manne von der Bedeutung Fr. Meineckes gelesen habe), dem Verständigungsfrieden hätten vielleicht die Klügeren gehuldigt, der Vaterlandspartei die Edleren sich angeschlossen. In einem solchen Werturteil, das natürlich dazu führen muss, einen Millerand für „edler" zu halten als einen Jaurès, kommt eine Lebensanschauung zu krassem, ja, lästerlichem Ausdruck, der der Krieg nicht um irgend welcher Folgen, sondern um seiner selbst willen als die höchste und wertvollste Erscheinung des Lebens gilt. Während der Utilitarismus, mag er Krieg oder Frieden vorziehen, dem kühl rechnenden Krämergeiste entstammt, in seiner pazifistischen Spielart überdies einem weichlichen Ruhebedürfnis Rechnung zu tragen sucht, so strömt der Militarismus in seinen besten Vertretern aus den Quellen eines Kraftgefühls, das sich eingeschnürt empfindet durch die engen Ordnungen eines tintenklecksenden Säkulums, angeekelt durch das spannungslose, satte Behagen eines philisterhaften Gartenlaubendaseins. Wie der echte Knabe von

der Schulbank nach einer fröhlichen Schneeballschlacht, so sehnt sich ein Soldat wie Egmont aus dumpfem Sitzungssaale ins freie Feld, „da wo wir hingehören, wo der Soldat sein angebornes Recht auf alle Welt sich anmasst und in fürchterlicher Freiheit wie ein Hagelwetter durch Wiese, Feld und Wald verderbend streicht und keine Grenze kennt, die Menschenhand gezogen." Und wie der Soldat Herr ist über die anderen, so ist er auch Herr über das gemeine Behagen, ja, den Lebenstrieb in sich selbst: der dem Tod ins Angesicht sehen kann, der Soldat allein ist der freie Mann. Der Krieg erzeugt Helden, der Friede Schwächlinge und Weichlinge. Der ewige Friede ist ein Traum und nicht einmal ein schöner Traum; ohne den Krieg verwandelte sich die Welt in einen Götzentempel des Egoismus.

Ihre philosophische Formulierung erhalten solche Anschauungen durch Nietzsche (trotz einzelner friedensfreundlicher und namentlich dem Nationalismus feindlicher Äusserungen des Denkers). Im Widerspruch zur abgeklärten Humanität des Klassizismus, in äusserstem Gegensatz zur Schopenhauerschen Mitleidsmoral nennt er in seiner letzten Schaffenszeit „alles gut, was aus der Kraft stammt", fordert er das Ideal der *virtu* im Renaissancesinne, der „moralinfreien Tugend". Wie die Bäume im Walde wetteifern im Willen zur Macht, nicht bloss zum Leben, so bildet der Kampf aller gegen alle den tragischen Inhalt und die Poesie des menschlichen Daseins. Und zu gleichem Ergebnis drängte die romantisierende Verherrlichung altdeutschen Reckentums, dessen trotzige Kraft, von Dichtern, wie Hebbel, Wagner, Ibsen dargestellt, die Züge des alten Menschlichkeitsideals der Auf-

klärungszeit mehr und mehr verdrängte. Aber die entscheidende Wendung zum Militarismus erfolgte doch erst, seit Bismarck den Faustschlag ins Antlitz des bürgerlichen Liberalismus und des Humanismus wagte mit dem Worte, dass die grossen Fragen der Zeit „nicht durch Reden und Mehrheitsbeschlüsse gelöst werden, sondern durch Eisen und Blut". Als dann der gewaltige Mann unter dem atemlosen Aufhorchen der entsetzten Welt den Nachweis für seine Worte versuchte, als er den gordischen Knoten des deutschen Einheitsproblems mit dem Schwerte zerhieb, da schien seine Geschichtsanschauung erwiesen durch ein Gottesgericht sondergleichen, — während gleichzeitig das militaristische Ideal in der Person des eisernen Kanzlers eine lebendige Verkörperung, überdies die militaristischen Triebkräfte innerhalb der preussischen Vergangenheit in Treitschke eine unerhört glänzende, in Wort und Schrift zum Herzen der Jugend gehende Darstellung erfuhren. So gewannen die edlen, altpreussischen Eigenschaften der Hingebung, der Pünktlichkeit, der Pflichttreue einen spezifisch militaristischen Zug; selbst die religiösen Tugenden des Gottvertrauens und der todesmutigen Opferbereitschaft schienen sich auf dem Schlachtfelde am glänzendsten zu bewähren: so schliessen sich denn christliche Religion und Freude am Kriege zusammen, wie in jenen Tagen, da die Knaben „Speere werfen und die Götter ehren" lernten; es kommt zu dem, was namhafte moderne Theologen die „preussische Religion" genannt haben.

Ihren Vertretern erscheint nun aber der Krieg nicht nur als Quell ungeheurer physischer, geistiger, sittlicher Kraft: er ist zugleich eine Probe des Könnens eines Vol-

kes und damit die Gewährung seines Herrscherrechtes. Denn wie in der Natur, so geht es beim Menschen: der Stärkere darf und muss regieren. Er ist ein Narr, wenn er sich dieses Rechtes begibt. Und wenn ein Volk (sagen wir: das deutsche) in herrlicher Kraftentfaltung aufzustreben, ein anderes (sagen wir: das französische) in bequemem Lebensgenuss zu zerfallen, ein drittes im Krämergeist zu verweichlichen scheint, so ersehnt man den „frischen, fröhlichen Krieg", um des Rechtes willen, wie man es versteht: um den fraglich gewordenen Anspruch der Besitzenden auf ihren Besitz zu prüfen, das Morsche zu beseitigen und das Lebenskräftige an seine Stelle zu setzen, „die Uhr der Weltgeschichte richtig zu stellen", dem Herrschtalent den Herrschplatz zu erobern.

So weiss der Militarismus seinen Standpunkt zu stützen durch geschichtliche Anknüpfungen, ethische und geschichtsphilosophische Erwägungen. Aber sein Urgrund ist die — nicht weiter ableitbare — Bejahung der kriegerischen Tugenden des Trotzes und der Kraft. Und eben in diesem Punkte, von dem aus die Entscheidung der Lebensfragen erfolgt, widerspricht ihm diejenige Anschauung, die man äusserlich mit ihm zu verbinden gesucht hat, diejenige des Christentums.

Kraftentfaltung fordert auch es, Heldentum vielleicht (trotz Nietzsche!) in noch höherem Sinne als die Lebensanschauung des Militaristen. Aber das Ziel dieser Kraft ist das gerade entgegengesetzte: nicht möglichst restlose Selbstdurchsetzung, sondern im Gegenteil Selbstbezwingung, Selbstüberwindung. Die Güter dieser Welt sind keine Güter, sondern Bürden; das gleissende Gold, dessen unheimlicher Schimmer den alten Germa-

nen als Siegeslohn lockte, ist dem Christen eine Schranke, die ihm das Himmelreich verschliesst; und politische Ehre reizt ihn nicht: sein Reich ist nicht von dieser Welt. So wendet sich die Kraft des Helden nicht nach aussen, sondern ausschliesslich nach innen; eben darin besteht sein Stolz, dass er sich „erniedrigt, um seinem Hochmut wehe zu tun". Dem Germanen heiligt, mit Nietzsche zu reden, der gute Krieg die schlechteste Sache; dem Jünger Jesu rechtfertigt auch die beste Sache, das klarste Recht, nicht den tätigen Widerstand. Also nicht, weil die Heuchelei gern den frevelhaftesten Angriffskrieg als aufgezwungenen Verteidigungskrieg hinstellt, sondern weil der Sinn des Lebens im Ertragen und Dulden liegt, kann eine auf rein christlicher Grundlage beruhende Lebensanschauung keinen Krieg, auch nicht den der Verteidigung, gutheissen; Sekten, wie die Mennoniten, die jeden Kriegsdienst verweigern, sind die folgerichtigen Durchführer des urchristlichen Prinzips.

Diesen drei Anschauungen gegenüber lässt sich die des prophetischen Judentums als eine Lebensanschauung des aktiven Heroismus bezeichnen. Mit der Schlaffheit des Philisters, der nicht durch die Unruhen und etwa die finanziellen Erschütterungen des Krieges in seinem Halbschlummer gestört sein will, hat die Religion der Männer nichts gemein, die keine Schwäche und keine Kompromisse gekannt haben, wo es letzte Überzeugungen zu vertreten galt, und die ihre Bereitschaft zum Opfertode für das Bekenntnis ihres Glaubens auf ihre Nachkommen vererbt haben. Wenn je ein Volk als Held durch die Geschichte geschritten ist, dann ist es das jüdische; und ganz deutlich glauben wir in Helden, wie John Knox einer

war und Ibsens Brand einer sein will, einen Hauch „alttestamentlichen" Geistes zu spüren. Nicht als ob der Heroismus als solcher für das Judentum bezeichnend wäre: auch die urchristliche und die germanische Weltanschauung sind, wie wir sahen, durchaus heldenhaft; und auch nach einem griechischen Philosophen ist der Streit (nicht, wie unsere Militaristen übersetzen, der Krieg!) der Vater aller Dinge. Aber das Heldentum des Urchristentums erschöpft sich im Leiden oder etwa im Wirken auf die rein geistig-religiöse Sphäre; vom Gebiet des Materiellen, des Politischen gilt der Satz: Ihr sollt nicht widerstehen dem Übel. Die jüdische Lebensanschauung aber, die Lehre vom Sinn des Diesseits und des Diesseitigen, gibt dem (im eigentlichen Sinne für die Rechtspflege gemeinten) Grundsatz „Du sollst das Böse hinwegschaffen aus Deiner Mitte" die weiteste Ausdehnung; ja, sie heiligt auch den Kampf des Einzelnen um seine wirtschaftliche Existenz, soweit er in den Schranken des Rechtes und in sozialem Geiste geführt wird, wie den Kampf des Volkes um seine Selbstbehauptung; und der jüdische Stamm hat unter David, unter den Makkabäern, in den Römerkämpfen — und auch in der Neuzeit wieder, seit nicht mehr die Gewalt seiner Feinde ihn zur Waffenlosigkeit zwingt, auf dem Schlachtfelde seinen Mann gestanden. Beginnt doch die Geschichte Israels selbst mit einer Tat der Gewalt, der berechtigten Gewalt: jener Moses, der den Ägypter schlug, da er seinem Bruder unrecht tat, ebensowenig aber das Unrecht eines Juden gegen den anderen oder das der midjanitischen Männer gegen schutzlose Frauen ansehen kann, ist der Träger der Offenbarung, die die Religionsgeschichte Israels begründet. Und doch: so fern die Ge-

stalt eines Moses oder eines Abraham, der für den gefangenen Brudersohn das Schwert zieht, den Recken vom Teutoburger Walde steht, so gross ist der Abstand zwischen der Religion des Moses und der urgermanischen oder ihrem Absenker, der „preussischen Religion". Was Moses fordert durch Wort und Tat, ist Heroismus, nicht Militarismus. Heroismus ist ein Heldentum, das sich, wenn es sein muss, auch auf dem Schlachtfelde, aber nicht nur und nicht einmal vorzugsweise auf dem Schlachtfelde zeigt, das vielmehr allenthalben den Mut zu mannhafter Vertretung der eigenen Überzeugung fordert, der oft mehr Stärke beweist, als die Standhaftigkeit bei einem Sturmangriff: jener Söldnerführer wusste es, der zu Worms zu Luther sprach: „Mönchlein, Mönchlein, du gehst einen schweren Gang." — Aber jene viel zu enge Begrenzung des Schauplatzes wahren Heldentums durch den Militarismus (die Ursache des Mangels an Zivilkurage, den Bismarck am deutschen Volk beklagte), ist nur das Symptom eines viel tiefer liegenden Fehlers. Unterscheiden wir mit einem neueren Denker das niedere Triebleben, das in jedem Menschen wirksam ist, den Willen, dessen nur starke Naturen fähig sind, und den „Vernunftwillen", der nur in sittlichen Naturen zur Entfaltung kommt, so ist sofort deutlich, dass der Militarist zwar des Wollens, der Niederzwingung des Trieblebens unter einen leitenden Gedanken, in hohem Grade fähig ist (darin liegt der ästhetische Reiz seiner Erscheinung), dass er es aber gar nicht für nötig hält, diesen leitenden Gedanken selbst sittlich zu rechtfertigen. Daher ist sein Heldentum „sehr oft perverse Anwendung einer Kraft, die, auf rich-

tigere Ziele gelenkt, Grosses zuwege gebracht hätte. Was sind denn die „Grossen" der Geschichte oft anders als höchst besonnene und willensstarke Verbrecher!" (Natorp, Sozialpädagogik[1] 62). Der Religion kann solche (von den Kirchen freilich nicht selten sanktionierte) „Grösse" nicht genügen. Ebenso unbedingt, wie die Unterordnung der Triebe unter den Willen, muss sie die Bestimmung des Willens durch die Ideale der Vernunft, der Sittlichkeit und der Heiligkeit fordern. Insofern ist Nathans Wort berechtigt, dass der Weise nur Gut und Blut wagt, „wenns nötig ist und nützt"; ein sinnloses Verspritzen des Lebens, bloss um Mut zu zeigen und überschüssige Kraft sich entladen zu lassen oder aus Freude am grausigen Spiel — erschiene ihr allerdings „gross und abscheulich". Mag sein, dass solche Denkart dem jüdischen Stamme erst allmählich durch seine Religion anerzogen worden ist, dass ursprünglich vielfach auch bei ihm, den primitiveren Verhältnissen entsprechend, der Krieg in höheren Ehren gestanden hat als später. Der Jude hat zwar nie dem Kriegsspiele gehuldigt, wie es in Olympia, auf den Ritterburgen und — auf dem modernen Fechtboden betrieben wurde; aber auch er hat ja einmal seine Recken, die Jiphtach und Simson, gehabt und im „Buch der Kriege Gottes" von seinen Ruhmestaten gesungen; aus Papyrusfunden wissen wir sogar, dass es kurz vor Alexander dem Grossen in Ägypten eine Kolonie jüdischer Berufssöldner gegeben hat. Aber jene Krieger jüdischen Blutes hatten mit der prophetischen Religiosität sehr wenig gemein: je tiefer deren Einfluss drang, desto mehr treten die Recken hinter den Sehern, David der Goliathzwinger hinter dem Psalmsänger zurück; an Debora übt der Talmud strenge

Kritik; die Jagd, das Gleichnis der Schlachten, kommt mehr und mehr ausser Übung; und wie bereits das älteste der Gebete, der majestätisch ehrwürdige Priestersegen, so schliesst das tägliche Hauptgebet, so der Tischsegen mit der Bitte um Frieden, das höchste Gut. Nicht der Streit, sondern der Friede erscheint dem Talmud als „Hefe im Teig", als Anreger wahrer Bewegung. — Schon an dieser erzieherischen Einwirkung auf das Volksbewusstsein erkennt man die wahre Anschauung der biblischen Religion über den Krieg, wiewohl es zu einer systematischen Stellungnahme nach biblischer Gewohnheit nicht kommt: der Krieg wird als solcher nicht verworfen, gelegentlich aus Gründen des Rechts und der Selbstverteidigung sogar geboten; und der Psalmist darf sich des Gottes rühmen, der seinen Arm zur Schlacht gestählt hat, zum Kampfe gegen „den Mund der Lüge und die Hand des Betruges". Und doch empfindet man gegen den Krieg einen gewissen Abscheu, wie etwa das christliche Mittelalter den Henker als „unehrlich" angesehen hat, so gewiss er im Dienste der Gerechtigkeit stehen sollte; König David darf selbst den Tempel nicht bauen, da seine Hand in Blut getaucht war, und die Sitte, den Altar aus Feldsteinen zu errichten, wird damit begründet, dass das Schwert, über ihn geschwungen, ihn entweihen würde.

Aber auch wenn wir uns, wie billig, nicht an einzelne Stellen halten und aus dem Ganzen der biblischen Anschauung heraus urteilen, so ergibt sich ein tiefer Gegensatz zur militaristischen Anschauung vom Kriege. Und er beruht auf einem zweifachen tiefgreifenden Unterschied in der Schätzung letzter Lebenswerte. Zunächst neigt der

Militarismus zu einer sehr hohen Schätzung des Körperlichen im Vergleich zum Geistigen; selbst der bedeutendste Vertreter des modernen Militarismus erklärt ja, unbeschadet der ungeheuren Vergeistigung jedes, auch des kriegerischen Lebens (Nietzsche, Zarathustra S. 46): Leib bin ich ganz und gar, und Seele ist nur ein Wort für etwas am Leibe; der Leib ist eine grosse Vernunft. Nun hat es freilich auf dem Boden des Judentums meines Wissens nie eine Lebensanschauung gegeben, die die Ertötung des Fleisches gefordert, den Körper als das unreine Gefäss oder das Grabmal der Seele gebrandmarkt hätte, wie es vielfach im Christentum und Islam unter dem Einfluss des einseitig aufgefassten Platonismus geschehen ist. Aber allerdings ist ihm der Leib nur Erde, der Geist Gottes Odem. Das aber ist er, weil und insofern er die Ziele Gottes, die Wege des Rechts, erkennt und dem Körper weisen kann. Der Geist, der sich in reiner Weltklugheit in den Dienst des bloss Menschlichen stellt, könnte dem Judentum ebensowenig als ein höchstes Gut erscheinen, wie die körperliche Stärke. „Nicht rühme sich der Kluge seiner Klugheit, der Starke seiner Stärke, der Reiche seines Reichtums, sondern dessen rühme sich, wer sich rühmen mag, dass er mich erkenne, der ich Liebe, Recht und Treue stifte auf Erden" (Jer. 9, 22 f.). Hier kommt in prophetischer Begeisterung jene Kritik an den Zielsetzungen des Militarismus zum Ausdruck, die wir vorhin in die Sprache moderner Wissenschaft zu kleiden suchten: nicht die Kraftentfaltung als solche ist das grosse (sei sie intellektueller, körperlicher, materieller Art), sondern die Erkenntnis des Zieles, an welches die Kraft zu wenden ist. Wenn aber der Militarist behauptet, dass im Völkerleben

die Macht das Recht und den Rechtsanspruch schaffe, „Blut und Eisen" zugleich den Rechtsgenuss und den Rechtstitel begründet, so bäumt sich der Prophetismus gegen diesen Gedanken auf, der, klar ausgesprochen oder dunkel empfunden, das Volksbewusstsein stets beherrscht hat. Schon Moses kennt zwischen dem Unrecht, das dem Volke oder dem Einzelnen zugefügt wird, keinen Unterschied; und so wenig, wie für Elia der Justizmord Achabs an Naboth den Unglücklichen zum Verbrecher stempelt, so wenig haben Elias Nachfolger eine Grausamkeit gegen ein Volk deshalb für verdient gehalten, weil das Opfer sich ihrer nicht erwehren konnte. Das erste Kapitel des Buches Amos, jedenfalls eines der ältesten der sogenannten schriftstellernden Propheten, tadelt die Leute von Damaskus, die mit eisernen Dreschwagen Gilead gedroschen, — Edom, der seinen Bruder in Hass verfolgt, — Moab, der die Gebeine des Königs von Edom verbrannt hat, — und Juda, das das Recht seines Gottes verletzt hat. Und wenn die Politik diesem Rechtsbewusstsein Hohn zu sprechen scheint, so erschüttert das den Glauben des Propheten nicht im mindesten. Das Recht kann nicht sterben: die Zukunft muss es an den Tag bringen. Denn das Recht ist Gottes; und der Gott der Vergeltung (nicht: der Rache), den der 94. Psalm verkündet, kann sich auf die Dauer der Wahrnehmung des Rechtes nicht entziehen. Das ist der Gottesglaube der Propheten, der dem klassischen und nachklassischem Altertum auch in seinen edelsten Vertretern gefehlt hat, und der sich gerade in der Geschichtsanschauung der Propheten erweist als weit mehr, denn eine blosse metaphysische Konstruktion, vielmehr als eine Idee von höchster ethischer und politischer

Fruchtbarkeit. Aus ihm erst quillt ihr Glaube an die bessere Zukunft der Menschheit, die da kommen muss, — nicht obwohl, sondern gerade weil die Gegenwart so unerträglich trostlos ist. Eben in jener Zeit, da der Assyrer seinen ehernen Fuss auf Vorderasien setzte, entwirft Jesaia das grossartige Gemälde von dem Sturmwind, der über die Zedern des Libanon dahinbraust, die Kronen entblättert mit Schreckensgewalt, die Hochragenden knickt, die Stolzen erniedrigt — da blüht ein Reis aus Jischais Stamm, und ein Trieb entspriesst seiner Wurzel. Der richtet in Gerechtigkeit die Armen und weiset in Redlichkeit die Bescheidenen der Erde; er schlägt die Erde mit dem Stabe seines Hauches, und mit dem Odem seiner Lippen tötet er den Bösen; das Recht ist der Gurt seiner Lenden, die Treue der Gurt seiner Hüfte. Dann wohnt der Wolf beim Lamme, und der Tiger lagert beim Böcklein. — So bildet die Forderung des Weltfriedens nicht ein phantastisches Gemälde, das man sich ebensogut aus der Botschaft der Propheten fortdenken könnte; der Gedanke an den gerechten Weltrichter, an die Zeit, da die Völker Schwert und Spiess zu Pflugschar und Winzermesser umschmieden werden, erwächst als notwendige, unmittelbare Forderung aus der Verkündung des Rechtes, das auch zwischen den Völkern walten soll.

So streben die Propheten aus dem Zustande des Kampfes aller gegen alle hinaus, nicht weil er vom Einzelnen Opfer fordert, sondern weil eine Welt, in der die Gewalt die Mutter des Rechtes wäre, ihnen unerträglich, ja, auf die Dauer undenkbar ist.

Deshalb ist freilich ein Völkerfriede, wie sie ihn for-

dern und erhoffen, nur möglich in einer zur Anerkennung des Rechtes emporgeläuterten Menscheit: als Folge, Symptom und Lohn ihrer Läuterung. Nichts wäre weniger in ihrem Sinne, als die willkürliche Festlegung der Erdkarte auf einen brutal erzwungenen Frieden, die Sicherung der Gewalt durch die heuchlerische Vorspiegelung des Rechtes. Ein ewiger Friede, den man nur zu dekretieren brauchte, gleichviel auf welcher Grundlage, entspräche keineswegs der Grundstimmung dieser durchaus nicht irenisch gesinnten Naturen, die nicht die feige Ruhe, sondern das Recht gewollt haben. Aber so sind ja auch die Bestrebungen unserer Friedensgesellschaften gar nicht gemeint. Auch Kant, auf den sie sich gern berufen, unterscheidet ja die „Präliminarartikel" des ewigen Friedens, die ihm schon jetzt durchführbar scheinen, von den definitiven, deren Einführung er von der fortschreitenden Durchdringung der Völker mit dem Geiste des Rechtes abhängig macht. Daher grüssen wir als Juden die Streiter für den Frieden der Völker, die mit den Mitteln der juristischen Technik der Gegenwart im Geiste Jesaias daran arbeiten, dass die Völker (wie wir wohl in unserer Sprache sagen dürfen) ihre Kanonen zu Eisenbahnschienen, ihre U-Boote zu Passagierluftschiffen umarbeiten mögen. . . .

Wenn aber demnach unsere Stellungnahme zur Frage der Völkerverständigung nicht auf Zweckmässigkeitserwägungen, sondern auf sittlich-religiösen Grundüberzeugungen beruht, so treiben die Gedankengänge, die uns heute zum Pazifismus führten, notwendig über dies erste, gemeinsam von uns erkannte Ziel hinaus und fordern ihre Konsequenzen für die ganze Breite des

Lebens. Sie fordern, dass — im selben Sinn und mit derselben Einschränkung wie jedem Volke — auch jedem Einzelnen das Recht auf Selbstbestimmung und Selbstentfaltung eingeräumt werde. Die alte Ordnung, so behauptet man, hat dies Recht dem Staatsbürger im Verhältnis zum Herrscher, dem Proletarier im Verhältnis zum Besitzenden, dem Weibe und dem Kinde im Verhältnis zum Familienoberhaupt versagt. Sind diese Vorwürfe berechtigt? Und wenn sie es sind — inwiefern kann und soll Abhilfe geschaffen werden? So scheinen denn aus dem Schosse des Friedenszustandes neue Probleme emporzusteigen, die mindestens so bedeutungsvoll sind, mindestens so viel Arbeit und Hingabe fordern dürfen und müssen, wie die Ordnung der Staatengrenzen. Es bewährt sich das rätselhafte Talmudwort, das wir vorhin anführten, dass der Friede nicht, wie man vielfach hat glauben wollen, das Grab des Willens, sondern gerade der Schöpfer neuer Aufgaben und wahrer Kraftentfaltung ist. Die Lösung der neuen Fragen scheint uns aber nur möglich zu sein auf Grund der Weltanschauung, die allein die politischen Konflikte zur Lösung zu führen versprach: der Anschauung, die weder den entsagenden Verzicht, noch die brutaler Selbstdurchsetzung gutheisst, sondern die gemeinsame Anerkennung des Rechtes aller von dem Starken wie von dem Schwachen fordert. Wie von hier aus die seither gegebenen Lösungen der Fragen des sozialen und Familienlebens zu beurteilen, neue Lösungsversuche zu eröffnen sind, wird den Gegenstand unserer weiteren gemeinsamen Betrachtungen zu bilden haben.

Zweiter Vortrag:

Gottesgnadentum oder Volkssouveränität.

Der enge Zusammenhang zwischen unserer Weltanschauung und unserer Stellung zur Frage des ewigen Friedens ist uns in unserer letzten Betrachtung deutlich geworden. Weit loser scheint die Frage, die uns heute beschäftigen soll[1], mit unserer Lebensauffassung verknüpft zu sein: die Frage nach dem Staatsoberhaupt. Die starke Veränderung, die in der Verfassung Deutschlands vor sich ging, ist wesentlich aus Zweckmässigkeitsgründen erfolgt; die Hoffnung, mildere Friedensbedingungen und volle Teilnahme der Arbeitermassen am Schicksal des Staates erwirken zu können, war wohl hauptsächlich bestimmend; dazu kam der begreifliche Groll über die Schwäche des Mannes, der uns nicht „herrlichen Tagen", sondern dem Untergang entgegengeführt hatte. Aber auch die Bedenken, die heute in Deutschland gegen die republikanische Staatsform sich erheben, gehen durchaus von Zweckmässigkeitsgründen aus: jene Hoffnungen haben sich nicht erfüllt; Deutschlands politische und wirtschaftliche Kraft ist gebrochen, weil die Feinde gegen das Volk nicht minder unversöhnlich sind, als ge-

[1] Ich lasse diese einleitenden Bemerkungen absichtlich so stehen, wie sie vor dem sog. Kapp-Putsch gesprochen und geschrieben waren.

gen den Herrscher, und ein sehr grosser Teil der Arbeiterschaft der republikanischen Regierung so wenig folgt, wie einst der monarchischen; zudem haben die neuen Männer zwar nicht den Anspruch erhoben, als Halbgötter zu gelten, sind es aber nach der allgemeinen Überzeugung ebensowenig, wie der letzte Träger der Krone. So wogt der Streit um die Staatsform als reine Diskussion über die Zweckmässigkeit dieser oder jener Einrichtung hinüber und herüber; die Weltanschauung kommt, so scheint es, dabei nicht zur Sprache.

Aber so scheint es nur. Denn vergessen wir nicht, dass es neben der grossen Menge derer, die nur vom Nützlichkeitsstandpunkte aus urteilen, zwei Parteien gibt, für welche allerdings die Frage des Staatsoberhauptes stets eine grundsätzliche, aus ihrer Lebensanschauung heraus beantwortete gewesen ist. Die Republik hätte gar nicht kommen können (so wenig, wie sie nach dem Zusammenbruch von 1807 gekommen ist), wenn sich nicht die Sozialdemokratie und der linke Flügel der Demokraten längst offenkundig zum Prinzip der „Volksherrschaft" bekannt hätte, auch wo man etwa mit der Person des Herrschers durchaus einverstanden war und es vermied, die antimonarchischen Grundsätze in schroffer Form zum Ausdruck zu bringen. Und andererseits: die Opposition gegen die Republik, so gewiss sie heute wesentlich aus Enttäuschung stammt, hätte gar nicht ernsthaft werden können, wenn nicht — vor allem in Studenten-, Oberlehrer- und Offizierskreisen — die Monarchie ihre grundsätzlichen Anhänger gefunden hätte, die zwar den Trägern der Krone oft genug in leidenschaftlichem Trotz gegenübertraten, an der Institution als solcher aber entschieden

festhielten und sich die Einrichtung der Republik nur in ohnmächtigem Groll hatten gefallen lassen. Grundsätzlich stimmt diesen meist alldeutsch orientierten Kreisen das Zentrum zu, obwohl es die augenblickliche Regierung unterstützt; ja, es hat überhaupt den Anschein, dass in religiös gesinnten Kreisen aller Bekenntnisse der Monarchismus besonders treue Stützen besitzt. Und wenn dem so ist, dann ist solche Gesinnung schwerlich aus dem Neuen Testament abzuleiten, dessen Schilderung des Herodes wohl kaum für die Monarchie einnehmen kann, und kaum aus der kirchlichen Tradition — hat doch niemand die Fürstentreue im Mittelalter stärker erschüttert als die Päpste —, sondern aus unserer Bibel, die die Einsetzung des Königs durch Gott, also (wie man in weitesten Kreisen meint) das Gottesgnadentum zu lehren scheint. — Von hier aus ergibt sich für uns als Juden eine doppelte Frage. Erstens ist rein geschichtlich zu untersuchen, ob die Einrichtung des Königs von Gottes Gnaden in der Tat aus dem altisraelitischen Staatswesen stammt. Unabhängig davon ist zu prüfen, ob sie völlig der biblischen Lebensanschauung entspricht. Und das gilt nicht nur von dieser Form der Monarchie, sondern vom Königtum überhaupt. Dass die Bibel es duldet, beweist für ihre grundsätzliche Anschauung nicht sehr viel. Sie duldet auch die Polygamie — und doch glaubte Rabbenu Gerschom, der sie beseitigte, gegen den Geist der Bibel nicht zu verstossen, sondern nur eine Forderung durchzuführen, welche die Bibel, wie wir später sehen werden, noch nicht hätte erheben können. Ähnlich steht es ja mit dem Kriege. Und wie mit der Monarchie? Die Motive, die wir bisher aus den Lagern ihrer Freunde und ihrer

Gegner gehört haben, gestatten uns noch keine Entscheidung. Gewiss scheint der Monarchismus in der Form, wie seine getreuesten alldeutschen Anhänger ihn vertreten, eng verwachsen mit Grundanschauungen, die wir als Juden ablehnen. Aber steht dem religiösen Menschen nicht auch der unhistorische Radikalismus der äussersten Demokratie fern? Scheinen ihn, vom Buchstaben der Bibel ganz abgesehen, nicht auch letzte Gefühlsmomente hinzuführen zur Ehrfurcht gegen das gekrönte Haupt, zur Anhänglichkeit an die geheiligte Person des Herrschers?

So fordert denn die endgültige Entscheidung über die Stellung des Judentums zur Verfassungsfrage zunächst ein tieferes Eindringen in die Motive, aus denen im Laufe der Geschichte der Monarchismus wie der Republikanismus erwuchs, und die Blosslegung des Wurzelgrundes der Lebensanschauungen, aus denen beide Standpunkte sich ergeben haben.

Die beiden am weitesten voneinander entfernten Ansichten, der unbedingte Republikanismus und die Anschauung von dem Herrscher als einem übermenschlichen Wesen, haben bereits ihre Vertreter im Altertum. Aus Hellas und Rom stammt die Verwerfung, aus dem Orient die göttliche Verehrung der königlichen Gewalt.

Das politische Leben Athens und Roms beruhte auf dem Grundsatz der Isonomie, der politischen Gleichheit aller Vollbürger. So wenig man sich Skrupel daraus machte, Provinzialen und sogenannte Bundesgenossen ihrer Freiheit zu berauben: als einen schändlichen Raub des mit jedem Menschen geborenen Rechtes empfand es der Grieche und Römer, wenn jemand sich zum Herrn über ihn selbst aufwerfen, ihn schmälern wollte in dem

Rechte der freien Mitbestimmung über den Staat. Das Leben des Mannes erschöpfte sich, soweit es nicht der Berufsarbeit galt, weit weniger in geistig-ästhetischen Interessen oder gar in dem, was wir soziale Arbeit nennen, als vielmehr eben in der Hingabe an die politische Tätigkeit; so ward die Politik das eigentliche Ziel der idealen Beschäftigung des Mannes; er fühlte sich unausgefüllt oder doch dem nackten Egoismus preisgegeben, wenn ihm dieses Feld höheren Interesses und gemeinnütziger Hingabe entzogen werden sollte. Das Streben eines Einzelnen nach Herrschaft, nach Tyrannis (das Wort Tyrann bezeichnet ursprünglich jeden, der die Krone nicht von seinen Vätern ererbt hat, also nicht nur den grausamen Herrscher), gilt daher als Frevel, als Attentat auf die Gleichheit und den idealen Lebensinhalt zugleich, ja, im Grunde auf das Menschentum, das sich nur in politischer Tätigkeit voll entfalten kann. So dachte nicht nur der Durchschnittsbürger, sondern auch die höchsten der Nation; Platon stellt seine Ethik dar im Rahmen der Lehre vom Staat; Aristoteles zeichnet den Menschen als „staatenbildendes Geschöpf" vor allen anderen Wesen aus und unterscheidet folgerichtig die Barbaren, die sich nicht selbst regieren können, als Menschen zweiten Grades von den Hellenen; und den gleichen Unterschied umschreibt der grosse Tragiker Aischylos in den Worten, mit denen er einen Perser auf die Frage nach dem Gebieter der Athener antworten lässt: „Keines Mannes Knechte sind sie, keinem Herrscher untertan". Während aber das nachklassische, hellenistische Denken unter dem Druck der politischen Entwickelung vielfach seinen Frieden mit der Monarchie machte und für die fehlende

ideelle Betätigung des Staatsbürgers in neuen Lebensinhalten Ersatz suchte und fand, erwuchsen in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten in Rom dem Republikanismus Vertreter von unerhörter Leidenschaftlichkeit, da ja hier in der Tat das politische Geschäft eine ungleich höhere Bedeutung besass als in Athen. Gewiss: es verhalf auch in weit höherem Grade zu Macht und Reichtum. Aber man würde sehr irren, wenn man glaubte, dass nur die Rücksicht auf den eigenen Nutzen den römischen Aristokraten zum Republikaner machte; als Cäsar die Republik niedergeworfen hatte, machten gerade die Egoisten sehr bald ihren Frieden mit dem Sieger, der mit Belohnungen nicht knauserte; Cato aber stürzte sich in sein Schwert, da ihm ein unfreies Leben nicht mehr als Leben galt; und Augustus musste den idealen Triebfedern des Republikanismus dadurch entgegenkommen, dass er in Wahrheit nicht eine Monarchie, sondern eine Dyarchie, eine Zweiherrschaft, einrichtete, bei welcher ein sehr grosser Teil der Provinzen der Verwaltung der Senatspartei verblieb und so der ererbten politischen Begabung der Herrenkaste ein ausreichendes Gebiet der Betätigung bot. Nichtsdestoweniger hat es Generationen lang gedauert, bis sich der Römer einigermassen mit der Einrichtung des überragenden Bürgers, des Prinzeps, abfand; gerade in den Kreisen der Besten waren jene Broschüren verbreitet, die, etwa in der Form einer Darstellung von Catos Leben und Sterben, das alte Republikanertum verherrlichten und den furchtbaren Ingrimm gegen das Kaisertum nährten, von dem jede Zeile in Tacitus' Geschichtswerk durchsetzt ist.

Selbstredend war aber die Republik erst ein spätes

Produkt des antiken Lebens. Ursprünglich stehen an der Spitze der Staaten die „gotterzeugten Könige", wie Homer sie nennt, und wer sich ihnen widersetzt, hat das Schicksal eines Thersites zu befürchten. Während aber im Westen die Gloriole um das Herrscherhaupt bald verblasste, lebt im Orient die Einrichtung des göttlichen Herrschertums weiter, und der Grieche empfand den Gegensatz zu seiner Anschauung wohl; die Perserkönigin nennt Aischylos „eines Persergottes Gattin, eines Persergottes Mutter". Aus dem persischen Reiche drangen solche Vorstellungen zu Alexander dem Grossen, der von seinen Marschällen eben die Form der Ehrung forderte, die Mordochai dem Haman grundsätzlich verweigert, die kniefällige Huldigung, also die Ehrung in den Formen der religiösen Anbetung, — das was die Griechen die Proskynese, die „hündische Niederwerfung", nannten; als er sich gar vom Orakel des Ammon als Sohn des höchsten Gottes erklären liess, sahen seine Offiziere darin eine lästerliche Kränkung seiner Mutter. Bald aber fand der Herrscherkultus seinen Weg auch ins Abendland, und unter den Cäsaren ist er allmählich zur Staatsreligion geworden, ursprünglich wohl weniger aus dem Wunsche staatskluger Monarchen, als aus der Neigung des Volkes hervorgehend, das vom Orient her lernte, in dem Herrscher den Gott oder doch den Heiland (so wurde schon Augustus genannt) anzubeten.

Eine neue Wurzel des Monarchismus erwuchs im Mittelalter. Karl der Grosse nennt sich König der Franken von Gottes Gnaden, Dei gratia. Nicht als wenn er jedes Königtum als göttlich legitimiert angesehen hätte: wie wäre das möglich bei dem Sohne des Mannes,

der dem letzten der rechtmässigen Merowinger das königliche Gelock scheren liess, um ihn ins Kloster zu senden! Vielmehr hat die neuere Forschung gelehrt, dass Karl eine ursprünglich für Geistliche geltende Bezeichnung auf sich in seiner Eigenschaft als „König und Priester", als „Bischof der Bischöfe", übertragen hat. Aber natürlich blieb der Heiligenschein, der sich einmal um das Haupt des Herrschers gewoben hatte, auch in der Zeit bestehen, als das Königtum seine Gewalt, Bischöfe ein- und abzusetzen und auf Synoden den Vorsitz zu führen, längst nicht mehr gegenüber den Ansprüchen des Papsttums aufrecht erhalten konnte. An eine übermenschliche Macht des Königs, wie ihn Schillers Jungfrau von Orleans schildert, der „fruchtbar macht die Erde" und sogar Wunderheilungen vollziehen kann, ist in der Tat in Frankreich häufig geglaubt worden.

Aber das ist nicht die einzige Wurzel mittelalterlicher Herrscherverehrung. Uns allen ist der Begriff des Byzantinismus geläufig. In Byzanz, dem alten Konstantinopel, wo sich die geistigen und literarischen Ueberlieferungen des Ostens und des Westens so oft wundersam befruchteten, wob sich auch jener orientalisch-heidnische Glaube an den Gott auf dem Herrscherthron mit der christlichen Anschauung von der göttlichen Weihe des königlichen Amtes zu einem eigenartigen Gewebe zusammen. In den Schmeicheleien der Höflinge setzte sich also eben jene Proskynese, jenes „hündische Verehren", fort, das die echten Hellenen an dem persischen Hofzeremoniell abstiess. Aus Byzanz übernahm insbesondere der Russe — wie sein griechisches Alphabet und sein griechisches Christentum — so auch jenen Kaiserkult, den er bis

vor kurzem mit seinem „Väterchen" getrieben hat. Aber mehr oder weniger tief sickerte der Byzantinismus auch in Westeuropa ein. Er half den Strahlenglanz des „Sonnenkönigs" Ludwigs XIV. mehren und wirkte mit beim Bündnis von Thron und Altar, das auch von freidenkenden Herrschern des 18. Jahrhunderts nicht verschmäht wurde. Aber selbst als die politische Entwicklung mehr und mehr an Stelle der absoluten Herrschergewalt die Volkssouveränität setzte, hat in den Kreisen der Romantik der uralte, in die Tiefen des Volksgemüts eingesickerte Glaube an die Göttlichkeit der Herrschergewalt nachgewirkt: so (unter Stahls Einfluss) bei dem Romantiker auf dem preussischen Königsthron, bei Friedrich Wilhelm IV., der fest überzeugt war, vom Tage seiner Thronbesteigung an göttlicher Eingebungen gewürdigt worden zu sein, der daher nicht zugeben wollte, dass sich ein Blatt Papier (also eine Verfassung) zwischen das preussische Volk und seinem Gott im Himmel (als den eigentlichen Vergeber der Herrschergewalt) eindränge, der daher die Krone des deutschen Reiches nicht annehmen wollte aus den Händen der Vertrauensmänner der Nation oder, wie er es ausdrückte, aus dem Schmutze der Strasse, und der dadurch das herrliche Werk der deutschen Einheit zu Falle brachte. Und wer will leugnen, dass solche Ideen mehr oder minder deutlich nachklangen bei dem ihm so geistesverwandten letzten Träger der Hohenzollernkrone, ihm selbst und Millionen zum Verderben!

Aber dieser Strom des Monarchismus, aus den beiden Quellen kirchlicher Priesterverehrung und orientalisch-heidnischen Herrscherkultus fliessend, fand seinen mächtigen Gegner in den Nachwirkungen des antiken Re-

publikanismus seit dem Wiederaufleben des Studiums des klassischen Altertums. Die Freiheitsliebe, die in den Helden Plutarchs, in den Reden eines Demosthenes und Cicero, in dem scheinbar objektiven, in Wahrheit von furchtbarem Hass durchglühten Geschichtswerk des Tacitus zum Ausdruck kam, weckte um so begeisterteren Widerhall, da die gesamte Lebensanschauung der Antike unvereinbar schien mit den Ansprüchen, die das absolute Königtum gerade in den ersten Jahrhunderten der Neuzeit erhob. Aus dem Altertum strömte ein Geist der Kritik an jedem nur auf geschichtliche Geltung oder kirchliche Autorität begründeten Machtanspruch, strömte der grosse Gedanke eines Naturrechtes, des gleichen Rechtes aller, das mit uns geboren ist und sich durchsetzen darf und muss gegenüber den „Rechten", die sich wie eine ewige Krankheit forterben; — und dieser Gedanke, der die besten Geister der Neuzeit geradezu fortgerissen hat, schien in schroffem Widerspruch zu stehen mit der Erhebung eines Menschen in ein geheiligtes, aller Kritik entzogenes Sonderdasein. So musste denn mindestens die orientalisch-kirchliche Gloriole des Königtums zerstört werden, wenn nicht gar jener leidenschaftliche Republikanismus erzeugt wurde, der bei so manchem Führer der französischen Revolution grell zutage trat. Aber auch die sanfte Natur des jungen Schiller geriet völlig in die Geleise dieser republikanischen Begeisterung; als sein Fiesko in Mannheim keinen Anklang fand, klagte er bitter über die Pfälzer, in deren Adern kein Römerblut fliesse; und in „Don Carlos" schilderte er beredt das Unglück und vor allem die Tragik des absoluten Königtums. Denn keineswegs beschränkt sich die Absicht des Dichters

darauf, die Monarchie nur vom Standpunkt des Untertanen zu betrachten, über die unterdrückte Gedankenfreiheit und die verbrannten menschlichen Gebeine zu klagen. Für den König selbst, meint Schiller, ist die Monarchie das grösste Unglück. Sie beruht auf der Fiktion, er sei der Gott der Erde; Menschen seien für ihn nur Zahlen; aber in Wahrheit blieb er selbst nur Mensch, der der anderen Menschen bedarf, wie die Saite der Schwestersaite, um Harmonie mit ihr zu erzeugen; allein „da Sie den Menschen zu ihrem Saitenspiel herunterstürzten, wer teilt mit Ihnen Harmonie?" Solche Worte, gesprochen in einer Stunde, in der nicht der König Philipp des Beraters, sondern der Mensch Philipp des Menschen, des aufrichtigen und aufrechten Menschen bedarf, greifen ihm allerdings „in die Seele" und lassen ihn die „unselige Verdrehung der Natur" empfinden, deren die Aufbauschung des Königs zum Übermenschen, die Verkrüppelung des Bürgers zum Untermenschen sich schuldig macht. Während aber Hebbel in „Agnes Bernauer", zugleich auf „Don Carlos" und „Kabale und Liebe" erwidernd, die willkürliche „Erhebung des Staubes über den Staub" gutheisst und den Verzicht des Herrschers auf das Glück einer wahren Ehe als traurige Pflicht um des Staates willen fordert, steigert Björnson die Schillersche Anklage in seinem Tendenzstück „Der König" (1877) dahin, dass nicht das Glück, sondern der Charakter und die geistige Entwickelung des Königs, zugleich aber auch die Ehrenhaftigkeit seines ganzen Hofes durch die Lüge seiner angeblichen Sonderstellung aufs schwerste gefährdet werde: die Sittlichkeit des Herrschers werde untergraben durch die Streberei und Willfährigkeit des Hofgesindes; seine persönliche Frömmigkeit leide,

seit er vor den Andächtigen niederknien soll, um ein gutes Beispiel der Frömmigkeit zu geben; und widriger noch, als solche Folgen aus der Lüge von der besonderen Natur des Königs, ist dem Dichter die Unwahrhaftigkeit selbst, die in dem albernen Gerede von seinen „höchstseligen Ahnen" einen geradezu gotteslästerlichen Ausdruck finde. Solche Fehler, meint aber Björnson, haften durchaus dem Königtum als solchem an, nicht nur seiner absolutistischen Form; der Versuch eines edlen, durch ein charaktervolles Weib aus Sumpf und Schlummer emporgerüttelten Trägers der Krone, ein Volkskönigtum zu begründen, befriedigt weder die Republikaner, noch die angeblichen Freunde, tatsächlichen Nutzniesser der Monarchie; der König nimmt sich das Leben, und sieghaft erstrahlt am Schluss des Stückes das Leitwort des Gesamtwerkes: Wahrheit!

Die kurze Betrachtung, meine Damen und Herren, die wir der Entwickelung des Streites über das Staatsoberhaupt haben widmen können, hat uns zunächst über den Ursprung des Gottesgnadentums insoweit volle Klarheit geschaffen, als sich ergeben hat, dass es trotz der Anknüpfung an altbiblische Formen keineswegs aus dem Geiste der Bibel erwachsen ist. Im Gegenteil: nicht nur geschichtlich hat es mit dem jüdischen Königtum nichts zu tun, sondern auch die beiden Wurzeln, aus denen es hervorging, widersprechen unserer Lebensanschauung durchaus. Der Glaube an die Einsetzung eines Priesters von Gott, aus dem das karolingische Gottesgnadentum stammt, hängt seinerseits aufs engste mit der katholischen Lehre vom Priester als einem höheren, den Laien weit überragenden Wesen zusammen, einer Lehre, die sich

im echten Judentum schon deshalb nie hat entfalten können, weil beim feierlichsten Gottesdienst des Jahres der Hohepriester vor versammelter Gemeinde zunächst das Opfer für die eigenen Sünden bringen musste, ehe er zur Entsühnung der Gemeinde schritt. Noch weniger entspricht jüdischer Anschauung der Herrscherkult; tausende von Juden sind dem römischen Henker verfallen, weil sie ihn verweigerten. Und zwar bleibt es im Judentum durchaus nicht bei der Ablehnung der Vergötterung eines Kaisers in ihrer allerrohesten, krassesten Form, zu der sich ja auch Christen nicht verstanden haben. Das Judentum hat überhaupt keine Heiligen in dem Sinne, wie Katholizismus und Buddhismus, als übermenschliche Mittler zwischen Himmel und Erde; erst in neuester Zeit finden sich in den Entartungen des Chassidismus Ansätze zu einer solchen, der Tradition des Judentums schroff widersprechenden Vorstellung. Was Björnson und Schiller unwahrhaft und ungerecht erscheint, die Erhebung des Staubes über den Staub, empfindet der Jude als unfromm; Gottes Kinder sind wir alle; selbst das einzige, was den Menschen vor dem Menschen wesentlich auszeichnen mag, die göttliche Gabe der Prophetie, hebt ihn keineswegs über menschliche Versuchungen und menschliche Schwächen empor; niemals zeigt sich die Grösse der Bibel unserem schwachen Auge so deutlich, wie in jenen Kapiteln, die uns vom Sträuben und vom Straucheln des grössten der Propheten mit voller Unbefangenheit erzählen.

Aber die Ablehnung des Übermenschentums des Herrschers begründet noch lange nicht den Republikanismus. Vielmehr scheint auch er, zum Teil wenigstens,

aus Quellen zu fliessen, die unserer Lebensanschauung fremd sind. Dies gilt besonders von den antiken Einwänden gegen die Monarchie und ihrer unmittelbaren Fortwirkung. Sie beruhen auf dem deutlichen oder doch dunkel empfundenen Bewusstsein, dass das Leben seinen Wert verliere, wenn die Politik nicht mehr seinen Inhalt bilde. Allein volle Teilnahme am Staatsleben im antiken Sinne ist in jedem Falle in den modernen, parlamentarisch regierten Staaten, auch in Republiken, gar nicht jedermann möglich, da ja hier die politische Arbeit nicht, wie im Altertum, in der Versammlung sämtlicher wahlfähiger Bürger sich vollzieht, sondern nur von verhältnismässig wenigen Vertrauensmännern des Volkes, oft recht selbständig, betrieben wird. Vor allem aber ist für uns der Mensch nicht in erster Linie, wie für Aristoteles, ein staatenbildendes Geschöpf; die politischen Werte sind wahrlich nicht die geringsten, ganz gewiss aber auch nicht die einzigen, die seinem Leben einen Inhalt geben können. — Und wie steht es mit den Vorwürfen, die die modernen Gegner der Monarchie gegen das Königtum als Verderber des Herrschers und seiner Umgebung erheben? Denken wir an einen Monarchen, wie der alte König Wilhelm I. einer gewesen ist, der sich wahrlich nicht als „Gott der Erde" empfand, sondern sein Amt in dem Sinne aus Gottes Händen zu nehmen glaubte, wie sich wohl jeder Geistliche, jeder Lehrer, jeder der sonst an verantwortungsvoller Stelle steht, als von Gott bestallt ansehen mag und soll — muss das Gefühl religiöser Verantwortung, das in dem Herrscher entsteht und Achtung von den Untertanen fordert, ihn wirklich blind machen gegen die Schranken der Begabung, die Grenzen des Wissens, die Schwächen

des Charakters, wie es jene Dichter voraussetzen; muss es ihm nicht vielmehr zum Ansporn werden zu doppelt strenger Selbstkritik, zu besonders gewissenhafter Pflichterfüllung? Wie verhält es sich endlich mit der Einwirkung eines solchen Königtums auf seine Umgebung? Gilt auch von einem solchen Staate das Wort Marquis Posas, dass man „in Monarchien niemand lieben dürfe, als sich selbst"? Ist es wahr, wie Björnson uns glauben machen will, dass nur diejenigen den König lieben, die in ihm den Schlüssel zu ihrem Kassenschrank (!) oder den Schützer ihrer Privilegien sehen? Oder sprach Goethe aus dankbarer Erfahrung, wie zur Erwiderung auf Posas Ablehnung des „Fürstendienstes": ‚Der Mensch ist nicht geschaffen, frei zu sein, und für den Edlen gibts kein schönres Glück, als einen Fürsten, den er ehrt, zu dienen?'

So scheint sich uns denn vom Standpunkte unserer Lebensanschauung aus ein gewisser Spielraum zu ergeben, innerhalb dessen die Entscheidung nicht aus grundsätzlichen Erwägungen, sondern aus Gründen der Zweckmässigkeit fallen mag. Die Monarchie als solche verwirft unser Glaube nicht, noch fordert er sie. Er verwirft aber allerdings die willkürliche Erhebung eines Menschen von Fleisch und Blut über seine Brüder, die Unterdrückung des „Untertanen" zum Saitenspiel des Herrschers.

Und nun, meine Damen und Herren, geben wir der Bibel und ihren jüdischen Auslegern das Wort. Wir sind jetzt vorbereitet, um zu beurteilen, inwieweit die biblisch-talmudischen Lehren vom Königtum sich aus der Lebensanschauung des Judentums, inwieweit sie sich aus den besonderen Bedürfnissen des eigenartigen Staatswesens ergeben, für welches sie in erster Linie bestimmt waren.

Das biblische K ö n i g s g e s e t z (Deut. 17,14 ff.) lautet: „Wenn du in das Land kommst, das der Ewige, dein Gott, dir gibt und es eingenommen hast und darinnen wohnest; wenn du dann sprechen wirst: Ich will einen König über mich setzen, wie die anderen Völker um mich her — so magst du dir einen König setzen, an dem der Ewige, dein Gott, Wohlgefallen hat." Jedoch, so heisst es weiter, darf der Gewählte kein Fremder sein, darf nicht zu viel Pferde halten, nicht zu viel Frauen haben, nicht zu viel Schätze anhäufen; er soll sich selbst eine Abschrift dieses Gesetzbuches anfertigen, die ihn stets begleite, „damit er lerne, den Ewigen, seinen Gott, zu fürchten und die Worte dieser Thora und diese Gesetze zu wahren, dass er sie übe — auf dass sein Herz sich nicht erhebe über seine Brüder, dass er nicht weiche von den Geboten rechts oder links, damit er lange Tage bleibe in seiner Herrschaft, er und seine Söhne in Israel."

Sympathisch wird man diese Stellung zum Königtum gewiss nicht nennen. Der Wunsch des Volkes, einen Herrscher zu haben, wird allerdings vom Gesetzgeber erwartet. Aber er wird abgeleitet aus der Neigung, es anderen Völkern gleichzutun, derselben Neigung also, die so oft für den sittlichen und religiösen Verfall des Volkes verantwortlich gemacht wird. Nun ist gewiss nicht jeder Gedanke deshalb verwerflich, weil ein bedenklicher Wunsch sein Vater ist; so verwirft denn die Bibel auch das Königtum für Israel nicht unbedingt. Aber allerdings erkennt sie die Gefahr, dass das Beispiel der anderen Völker nicht nur für die S c h a f f u n g, sondern auch für die A u f f a s s u n g des Königtums massgebend sein werde, dass man eine Monarchie will, nicht nur weil, sondern

auch wie sie anderwärts besteht. Und gegen diese Gefahr wendet sich die Bibel mit aller Bestimmtheit. Einen König magst du haben (so etwa lässt sich ihr Gedankengang umschreiben), aber nicht „wie ihn die anderen haben", sondern „wie er Gott gefällt". Und das Gottgefällige besteht wesentlich darin, dass, wie es in der Schlussbegründung heisst, „sein Herz sich nicht erhebe über seine Brüder". Darum muss er zu diesen Brüdern selbst gehören, also nicht durch fremde Abstammung aus ihnen herausgehoben sein. Darum wird ihm verboten, Frauen und Schätze anzuhäufen, darum ihm die Achtung der Lehren des Rechts und der Frömmigkeit zur ganz besonderen Pflicht gemacht. Er soll der erste unter Gleichen sein. Eine Erhebung über seinesgleichen widerspräche der religiösen Wahrheit und gefährdete die Gerechtigkeit. So folgen die Merkmale, durch die sich das jüdische Königtum mit klarem Bewusstsein von der gemein-orientalischen Auffassung abheben soll, nicht etwa aus irgend welchen Zweckmässigkeitsgründen, sondern aus der grundsätzlichen Anschauung von Gott als dem Herrn aller, als dem Hort der Gleichheit und Gerechtigkeit.

Dem entspricht die Beurteilung des Verlangens des Volkes nach einem König 1. Sam. 8. Hier spricht die Gemeinde zu Samuel: „Siehe, du bist alt, und deine Söhne gehen nicht in deinen Wegen; setze über uns einen König, der uns Recht spreche, wie alle Völker ihn haben. Und es missfiel Samuel und er betete zum Ewigen; der Ewige aber sprach zu ihm: Willfahre der Stimme des Volkes; denn nicht dich, sondern mich haben sie verschmäht, über sie zu regieren. Und Samuel sprach zu dem Volke: Dies wird die Weise des Königs sein, der über euch re-

gieren wird: Eure Söhne wird er nehmen und sie verwenden für seine Wagen und seine Reiter, dass sie vor seinem Wagen herlaufen; er wird sich Obere setzen über Tausend und über Fünfzig, seinen Pflug zu bestellen, seine Ernte zu ernten, Kriegs- und Wagengerät zu verfertigen. Eure Töchter wird er nehmen zu Salbenmischerinnen, Köchinnen und Bäckerinnen.» Aber trotz dieser und weiterer Vorhaltungen bleibt das Volk bei seinem Wunsch: «Ein König soll über uns herrschen, dass auch wir seien wie alle Völker, unser König uns Recht spreche, uns anführe und unsere Kriege führe.»

Die grundsätzliche Stellung zur Monarchie ist dieselbe, wie im mosaischen Gesetz. Der Wunsch des Volkes wird zwar nicht abgeschlagen, aber offenbar missbilligt. Und zwar gelangt die Missbilligung hier noch schärfer zum Ausdruck, nachdem die Motive, die das Deuteronomium nur erwarten und befürchten konnte, in der Tat hervorgetreten sind, das Volk also des Beispiels der anderen Völker wegen an Stelle der bewährten Theokratie eine neue Regierungsform verlangt, ohne sich über die Opfer, die es an seiner Freiheit wird bringen müssen, Rechenschaft gegeben zu haben.

Trotzdem würde man viel zu weit gehen, wollte man von einer antimonarchischen Gesinnung der Bibel sprechen. Auch diejenigen Propheten, die einzelne Könige abgesetzt oder verworfen haben, haben dem Republikanismus des Damon der Schillerschen Bürgschaft oder des Cato nie gehuldigt. Der Grund für die Bedenken gegen die Monarchie liegt eben nur im Verdacht gegen die Motive ihrer Einsetzung und in der Besorgnis ihrer Entartung zu jenem falschen, dünkelhaften Gottesgnadentum, das

im Bewusstsein seiner besonderen Herrscherweihe sich an keinerlei Schranken gebunden glaubt. Wie nun aber, wenn eine spätere Zeit das Königtum nicht aus Anpassungssucht, sondern aus Anhänglichkeit an das Herrscherhaus König Davids suchte und überdies glaubte, dass die Schule des Gesetzes, die z. B. auch das Todesurteil fast entbehrlich machte, eine gewisse Sicherheit gegen die von der Bibel befürchteten Übergriffe bot? Konnte und musste da nicht die Frage entstehen, ob auf Grund dieser Voraussetzungen das Königtum im Sinne der Bibel immer noch als eine bedenkliche oder vielleicht sogar als eine erwünschte Einrichtung zu betrachten sei?

In der Tat hat die Frage nach der Berechtigung der Monarchie die Talmudisten viel ernsthafter beschäftigt, als man nach dem Wortlaut der beiden Bibelstellen annehmen möchte. Und merkwürdig gross ist die Anzahl derjenigen, die in der Erlaubnis der Bibel zur Einsetzung des Königs geradezu ein Gebot haben erblicken, damit also der Monarchie eine besondere göttliche Weihe geben wollen. Natürlich fehlte es nicht an Widerspruch; und es ist wohl kein Zufall, dass gerade der grosse Bibelerklärer Don Isaak Abarbanel, der selbst als Minister eines spanischen Königs (als Vorgänger Marquis Posas, wenn man will) die Bedenken des Deuteronomiums hatte würdigen lernen, am entschiedensten Einspruch gegen die monarchistische Auslegung erhebt. Aber es wäre selbstverständlich grundverkehrt, wollte man die gegensätzliche Anschauung aus besonders günstigen Erfahrungen herleiten, die das Volk Israel mit der Mehrzahl seiner Monarchen gemacht hätte. Der Grund der Meinungsverschiedenheit liegt vielmehr letzten Endes in einem Kon-

flikt zwischen zwei Tendenzen, die beide aus dem religiösen Bewusstsein selbst erwachsen, beide zutage treten in den Bestimmungen über die Rechte und Pflichten des Königs (und über diese herrscht in der Hauptsache volle Übereinstimmung!), beide in ihrer grundsätzlichen Berechtigung anerkannt werden von beiden Parteien — nur dass für die einen diese, für die anderen jene Tendenz den Vorrang beanspruchen zu dürfen scheint.

Auf der einen Seite bekundet das Judentum tiefste Ehrfurcht vor der Autorität des Gesetzes und den Personen, die sie vertreten. „Bete für das Wohl der Regierung" heisst es; „Staatsgesetz ist Gesetz" auch von Religionswegen. Selbstverständlich gelten beide Sätze durchaus auch von nichtjüdischen Regierungen, Monarchien sogut wie Republiken. Wie die oberste Regierungsbehörde, so wird auch die richterliche Gewalt mit religiöser Weihe umkleidet; „dein Thron ist Gottes Thron," ruft der Psalmist (45, 7) dem Richter zu, und die hebräische Sprache bezeichnet ihn oft mit demselben Ausdruck, der von der Gottheit selbst gewählt wird. Und wenn der Talmud bei der Neubesetzung eines jeden Amtes dem Sohn des früheren Inhabers eine gewisse Prärogative zugesteht, so könnte sehr wohl der Wunsch mitgesprochen haben, die Autorität des Vorgesetzten als eine vom Willen des Untergebenen wesentlich unabhängige empfinden zu lassen. Wenn also ein grundsätzlicher Unterschied zwischen erblichem Königtum und ernanntem Beamtentum, wie anderwärts, nach talmudischem Recht nicht besteht — denn ein unbedingtes Erbrecht hat im Judentum auch der Königssohn nicht, es besteht vielmehr nur ein Geblütsrecht, wie im frühen Mittelalter —, so scheint den

König doch eine ganz besondere Heiligkeit zu umgeben. Das Wort des Spruchbuchs (24, 21) „fürchte Gott, mein Sohn, und den König" gilt von jedem Herrscher; nicht nur Kyros heisst in der Verheissung des Propheten der Gesalbte Gottes: nach dem Midrasch ist Moses bestrebt, sogar die Ehre des tyrannischen Pharao nach Möglichkeit zu schonen. Daher findet die religiöse Ehrfurcht vor dem gekrönten Haupt ihren Ausdruck in dem Segensspruch: „Gelobt seist du, der von seiner Herrlichkeit mitgeteilt hat den Menschenkindern." Es versteht sich aber, dass sich die Ehrfurcht der Untertanen ganz besonders dem König des eigenen Volkes gegenüber zeigt, zumal wenn dessen Haus, wie es in biblischer Zeit wenigstens die Regel bildete, auf Gottes Geheiss durch einen Propheten eingesetzt worden ist. Der jüdische König *darf* nicht nur von seinem Volke Ehrenbezeugungen jeder Art entgegennehmen: er *soll* es sogar und hat nicht das Recht, auf sie zu verzichten; selbst den Schriftgelehrten gegenüber darf er sich, in der Öffentlichkeit wenigstens, nicht allzu leutselig zeigen. Das Königtum hat seinen Zweck verfehlt, wenn es dem Bedürfnis nach dienender Unterordnung nicht den Anhalt bietet, dessen es bedarf.

Allein so freigiebig der Talmud das Königtum mit *Ehrenzeichen* aller Art ausstattet, so eng umgrenzt er seine tatsächliche *Gewalt*, und zwar zugunsten derjenigen Behörde, der nach seiner Auffassung die religiös-richterliche Macht ohne Rücksicht auf die Verfassungsform zusteht: wir meinen das sogenannte Synhedrion, den Gerichtshof der Einundsiebzig in Jerusalem. Bestehend aus den kenntnisreichsten Männern des Volkes, selbstredend Persönlichkeiten von unbedingt zuverlässigem Charakter,

hat es an Stelle der alten Volksgemeinde die Wahl des neuen Königs unter Beachtung des Geblütsrechts vorzunehmen; es hat ferner in der Mehrzahl der Fälle die Entscheidung über Krieg und Frieden; nur es ist zur Erlassung von Gesetzen befugt (und in der Tat trägt unter den zahlreichen Gesetzen der letzten vorchristlichen Jahrhunderte keines den Namen eines makkabäischen Königs); auch die Gerichtsbarkeit steht ihm zu, deren Ausübung ja in talmudischer Zeit erheblich grössere Fachkenntnis fordert, als in biblischer; es ist sogar fraglich, ob der König als einer unter Gleichen Sitz und Stimme im Synhedrion haben darf; von einem Begnadigungsrecht des Herrschers kann vollends keine Rede sein. Gerade die Funktionen also, deren Ausübung man zur Zeit Samuels vom König erwartet, das Kriegführen und das Richten, sind entweder gänzlich oder doch zu wesentlichen Teilen seiner Befugnis entzogen.

Wenn nun auch das talmudische Ideal gewiss nicht völlig durchgeführt wurde, so hat doch zweifellos das biblische Königtum sich weit stärker mit Gericht und Gesetzgebung befasst als das der Makkabäer. Daher wurde die richterliche Weisheit König Salomos ganz besonders geschätzt, die Ungerechtigkeit des Herrschers als besonders gefährlich empfunden. „Ein König gründet die Welt auf Recht; ein bestechlicher Mann reisst sie ein," heisst es im Spruchbuch (29, 4); auch der uns bereits aus Schiller und Björnson bekannte Einfluss eines schlechten Herrschers auf seine Umgebung wird wenige Zeilen später gewürdigt: „ein Herrscher, der auf Lüge hört — all seine Diener sind Frevler." Und es ist bekanntlich bei solchen theoretischen Protesten gegen die Ungerechtigkeit des Königs nicht

geblieben; vielmehr ist die Frage nach dem „Widerstandsrecht" des Untertanen, die die neuzeitlichen Staatsrechtslehrer viel beschäftigt hat, im Judentum oft genug in bejahendem Sinne entschieden worden. Die Geschichte Israels ist von einem ähnlichen Kampfe zwischen der Monarchie und den Vertretern der Religion durchzogen, wie die des deutschen Mittelalters; aber während der Konflikt des Investiturstreites aus dem Anspruch der Kirche auf weltliche Herrschaft erwuchs, vertreten die Propheten ohne den geringsten Anflug eines klerikalen Machtgelüstes ausschliesslich die Forderungen der Gerechtigkeit und der guten alten Sitte. Sie können das Unrecht nicht verhindern; aber König Achab kann des blutbefleckten Weinbergs des Naboth nicht froh werden; von fern sieht er ihn herschreiten, den gottbestallten Rächer des frevelhaft Erschlagenen. „Bist du es, Aufwühler Israels?" ruft der König ihm zu. „Nicht ich habe Israel aufgewühlt," erwidert Elia, „sondern du und dein Haus, indem ihr Gott verliesset und den Götzen folgtet." Wie in talmudischer Zeit das Synhedrion, so ist in biblischer der Prophetismus das Korrektiv des Absolutismus gewesen.

Überblicken wir nunmehr die Motive, die für und gegen die Monarchie geltend gemacht werden, so ergibt sich, dass die Frage nach dem Staatsoberhaupt für das Judentum keine Prinzipienfrage darstellt. Der Staat selbst ist ihm weder, wie für Nietzsche, der grosse Götze, dem der Individualismus nicht zum Opfer gebracht werden dürfe, noch hellenischer Auffassung entsprechend der Gott, der aus sich allein die wahren Werte des Lebens spendet. Er ist vielmehr eine Veranstaltung, um Recht

und Ordnung zu erhalten. „Gäbe es keine Regierung, so würde einer den anderen bei lebendigem Leibe verschlingen.“ Aber aus diesem Glauben an einen sittlichen, ja, religiösen Sinn der staatlichen Ordnung rechtfertigt sich einerseits die demütige Anhänglichkeit an den Träger der höchsten Gewalt, die sich in Monarchien zweifellos besonders leicht entfalten kann und, wie der Dichter des Tell fein empfunden hat, religiösen Naturen besonderes Bedürfnis sein mag; aus ihm heraus erklären sich aber auch die Bedenken gegen den Missbrauch des Rechtes, zu dem die königliche Machtfülle so leicht verführt. So entsteht ein Konflikt, dessen Lösung in verschiedenen Formen, sowohl auf republikanischem wie auf monarchischem Boden, möglich erscheint. Die besondere Lösung, wie sie die Mehrzahl der Talmudisten für die eigenartigen Verhältnisse des jüdischen Staates vorschlägt, ist diejenige einer Dyarchie, also eines Systems, welches an das des Augustus erinnert; ein oberster Bürger steht an der Spitze des Staates; aber er teilt die Regierungsgewalt mit einem Rate der Ältesten. Nur ist nicht allein die Teilung der Funktionen selbst grundverschieden in Rom und in Palästina, sondern vor allem sind es die Motive, die hier wie dort zu verwandten Einrichtungen geführt haben. Bei Augustus handelt es sich um ein Kompromiss zwischen dem Herrschaftsanspruch eines Einzelnen und dem politischen Betätigungsdrang der seither herrschenden Klasse. Im Judentum wird der Versuch gemacht, den König als den Zielpunkt der staatsbürgerlichen Ehrfurcht zu belassen, ihn also die Staatshoheit repräsentieren zu lassen — nicht sowohl dem Auslande, als den eigenen Volksgenossen gegenüber, jedoch

seiner Macht alles zu nehmen, was dem Ideale des Rechtes und damit dem gottgewollten Sinne des Staates gefährlich werden kann, zugleich aber diejenigen Aufgaben, die eine fachwissenschaftliche Vorbildung erfordern, in die Hände der Kundigen zu legen. So löst sich der Konflikt zwischen dem Anspruch des Herrschers und des Untertanen in ganz ähnlicher Weise, wie die Interessenkonflikte der Völker: nicht durch ein ideenloses Kompromiss, durch zufällige Festlegung auf einen anscheinend den Fortbestand der Ruhe verbürgenden Zustand, sondern durch die gemeinsame Anerkennung des Rechtes, das von dem Starken und dem Schwachen die gleiche Ehrfurcht fordert.

Dritter Vortrag:

Die soziale Frage.

Im Gegensatz zu der Verfassungsfrage, die uns vor acht Tagen beschäftigte, ist wohl keines unter den Problemen, die wir zu besprechen suchen, so offenkundig mit unserer Lebensanschauung verknüpft wie das soziale. Mit vollem Recht sagt Masaryk, der Sozialismus sei zum Prüfstein unseres Wissens und Gewissens geworden. Das gilt freilich nicht von unserer Stellungnahme zur sozialistischen Partei oder zu dem Streit über das System von Karl Marx, dessen Führung ausschliesslich den Nationalökonomen vorbehalten bleiben muss. Aber die Voraussetzung dieses Streites selbst, also der Diskussion darüber, ob eine Besserung unserer sozialen Verhältnisse (mit den Liberalen) durch blosse Milderung oder (mit den Sozialisten) durch volle Beseitigung des Kapitalismus erreicht werden kann, bildet doch der Wille zur Herbeiführung einer gerechteren Güterverteilung; die gleiche „soziale Gesinnung", aus der er entspringt, liegt auch unserer sozialen Gesetzgebung und — bewusst oder unbewusst — unserer staatlichen und religiösen Wohlfahrtspflege zugrunde. Ist nun aber diese soziale Gesinnung berechtigt? Das ist die Frage, von der Masaryks Wort in der Tat gilt, an der sich die Lebensanschauungen

und die Menschen scheiden. Die „antisoziale Gesinnung" der einen erblickt das Heil unserer Kultur in der Erhaltung und Vertiefung der sozialen Unterschiede, womöglich in der Schaffung eines modernen Sklavenstandes nach antikem Muster; den anderen scheint blosse soziale Gesinnung in dem Sinn, wie sie von bürgerlichen Ethikern und einem erheblichen Teil der Sozialisten vertreten wird, zu wenig: sie sehen in Kommunismus und Anarchismus das Heil. Beide Extreme verkleiden ihre ethischen Anschauungen gern durch die Darlegung angeblicher geschichtlicher Notwendigkeiten: es muss immer Sklaven geben, sagen die einen; der Kapitalismus führt notwendig zu seiner Selbstauflösung, versichern die anderen; nichtsdestoweniger denkt keine Gruppe daran, die Hände in den Schoss zu legen, vielmehr arbeitet jede in literarischer und agitatorischer Wirksamkeit an der Herbeiführung des Zieles, in dem sie den wahren Fortschritt beschlossen sieht. Wie steht es um diese Ziele? Sie scheinen uns mit Notwendigkeit aus ganz bestimmten Lebensanschauungen, — genauer gesprochen: bestimmten Anschauungen vom Wert der materiellen Güter, zu erwachsen, und zwar seit Jahrtausenden; mit der Stellungnahme zu jenen grundsätzlichen Anschauungen scheint unser Urteil über die sozialen Zielsetzungen selbst gegeben.

Der Ausspruch „Das Geld ist der Mann" ist wörtlich so unseres Wissens zum ersten Mal im siebenten vorchristlichen Jahrhundert auf hellenischem Boden gefallen, u. z. in jenen griechischen Kolonien, in denen ein kühn vorwärtsdrängendes, den Bindungen des Mutterlandes entrücktes Geschlecht in seinen idealistischen Vertretern die Grundlagen der modernen Wissenschaft gelegt hat.

Und folgerichtig gingen aus jenem Mammonismus schon vor sechsundzwanzig Jahrhunderten die beiden Extreme hervor, unter deren Zusammenstoss heute das wirtschaftliche Leben Mittel- und Osteuropas erzittert; sie sind uns aus dem Athen Solons (sechstes Jahrhundert) schon von der Schulbank her bekannt: die unbarmherzigen Fronherren einerseits, die auf Grund eines mit Blut geschriebenen Schuldrechts den Unglücklichen, der die hohen Zinsen nicht zahlen kann, zum Sklaven machen, und die Bolschewisten, wie wir sie ruhig nennen dürfen, die nicht nur die Tilgung aller Schulden, sondern gleichen Anteil aller am heimatlichen Boden, das heisst im Agrarstaat an den wirtschaftlichen Gütern, verlangen. Die Hauptrednerin in Aristophanes' Suffragettes (anders kann ich den Titel der um 400 vor unserer Zeitrechnung aufgeführten Ekklesiazusen nicht wiedergeben) beginnt die Schilderung ihres Zukunftsstaates mit den Worten: Ich will, dass alles gemeinsam sei, dass allen alles gehöre.

Aber jene Wertschätzung des Besitzes, aus der die Brutalität der Besitzenden wie die phantastischen Träume der Besitzlosen sich ergeben, jene Anschauung des Goetheschen Schatzgräbers: „Armut ist die grösste Plage, Reichtum ist das höchste Gut" — fand ihren mächtigen Gegner in der philosophischen Ethik. Ihre besten Vertreter, Platon und Demokrit vor allem, hatten gelehrt, dass das wahre Glück, die „Eudämonie", nicht beruhe auf irgendwelchen Gaben des Zufalls, sondern auf der Zufriedenheit des „Dämon", des Gottes in der Menschenbrust, — dass wir den Tyrannen nicht beneiden dürfen um seine goldgefüllten, aber mit Blut befleckten Hände. Solche Lehren, für die sich das Athen des Sokrates noch

unreif zeigte, fanden mächtigen Widerhall in der auf Alexanders Tod folgenden Zeit allgemeiner politischer und sozialer Zerrüttung und Verwirrung, in welcher sich die Glücksgöttin als das launenhafteste Wesen erwies, unfähiger als je, das Gefühl der Dauer, der Sicherheit zu begründen. So erschien denn den Philosophen der letzten christlichen Jahrhunderte durchweg nicht der Reichtum, sondern die Beschränkung der Lebensansprüche auf das Notwendige und Naturgegebene, zugleich aber die Erfüllung des Lebens mit dem Inhalte echten, in sittlicher Tat und geistiger Arbeit sich entfaltenden Menschentums die Quelle wahren Glückes zu sein. Und nicht nur, ob der Besitz zu solchem Glücke verhelfen konnte, wurde gefragt; es musste vielmehr sehr zweifelhaft scheinen, ob nicht eben er die unnatürlichen Ansprüche, die Quelle unseliger Begehrlichkeit, förderte und den Sinn ablenkte von den idealen Zielen des Lebens, damit also in Wahrheit eine Quelle des Unheils und Unsegens werden konnte. Diogenes, der Bettelphilosoph, der sich seine Datteln selbst pflückte und mit der hohlen Hand das Wasser von der Quelle schöpfte, schien manchem Volksprediger der Zeit weit glücklicher als Alexander, der Welteroberer, dessen Glück auf der Schneide des Schwertes stand und dessen rastloses Machtstreben ihn und andere um den wahren Seelenfrieden betrog.

Aus ähnlichen Gründen erwuchs in Palästina eine Entwertung des Reichtums, eine, wenn wir so wollen, antimammonistische Lebensanschauung; nur beruhte sie nicht auf philosophischen, sondern auf religiösen Beweggründen. Die Überzeugung, dass das Ziel des Lebens

nicht nach dem äusseren Ertrag, sondern nach innerlichen Werten zu bestimmen sei, war hier nicht nur das Eigentum philosophisch gerichteter oder doch angehauchter Kreise, sondern das „Erbteil der Gemeinde Jakobs"; aber aus ihr ergab sich, auch in den Stürmen der Diadochenzeit, meist nur eine Milderung der rein naiven Massstäbe, nicht das, was die Erfinder der Diogeneslegende die „Umwertung aller Werte" nannten: die Empfindung des Besitzes als eines das wahre Glück behindernden Ballastes. — Wohl aber erwuchs eine solche Lehre in den jüdischen Kreisen, aus welchen das Urchristentum hervorging, denen der damalige Weltlauf mit seiner wilden Ungerechtigkeit nur der Vorbote einer ganz neuen Welt zu sein schien, zu der sich der Phönix der Menschheit aus dem Brande eines ungeheuren Weltgerichts emporheben werde. Aus den Schrecknissen und Wonnen dieser jenseitigen Welt strömte eine Flut von Schauder und Licht, von Todesangst und höchster Seligkeit in das arme, verworrene Diesseits hinein; und hinter der quälenden Frage, was wir zu tun haben, um im Gericht zu bestehen, tritt die Sorge um das irdische Gut nicht nur zurück: sie scheint sogar eine furchtbare Gefahr zu bilden für die Konzentrierung des Denkens und Sinnens auf das Einzige, was nottut, auf das Jenseits und die Vorbereitung für das Gericht. Daher der Rat an den Jüngling, der der Seligkeit teilhaftig werden will: „Gib alles, was du hast, den Armen und folge mir nach"; daher die Überzeugung, dass kein Reicher ins Himmelreich komme, so wenig, wie ein Kamel durch ein Nadelöhr; daher die Lehre, dass man nicht zwei Herren zugleich dienen könne, Gott und dem Mammon.

Eine derartige völlige Entwertung des Besitzes entsprach zweifellos dem tiefen, allgemein menschlichen Bedürfnis, die Quelle unserer höchsten Seligkeit sicherzustellen vor der Gefährdung und Besudelung durch den Wellenschlag unseres materiellen Geschickes. Daher zeigen sich ähnliche Anschauungen auch in materiell glücklichen Zeiten und steigern sich im Mönchtum des Christentums, des Buddhismus und des Islam gelegentlich bis zur Forderung völliger Zurückziehung aus dem wirtschaftlichen Leben. Und doch liegt unzweifelhaft das Geheimnis des weltgeschichtlichen Erfolges des Urchristentums, gerade bei den Mühseligen und Beladenen, nicht zum mindesten darin, dass es den unglücklichen Opfern der Gewaltherrschaft eines Herodes und der Blutsaugerei römischer Wucherer Trost und Halt, ja, hohen Stolz gewährte — nicht sowohl trotz ihrer Armut, als eben auf diese Armut, aus der die Wonnen des Himmelreichs zu strömen schienen. Daher sind die besitzesfeindlichen Tendenzen des Christentums in Zeiten materiellen Aufschwungs für den grössten Teil seiner Bekenner zurückgetreten, um da mächtig hervorzubrechen, wo religiös erregbare Kreise einem ungeheuren sozialen Druck ausgesetzt wurden, derart, dass für das verzweifelte Elend des Diesseits nur der Ausblick auf das Jenseits eine kleine Entschädigung zu bieten schien. Der alte Hilse in Hauptmanns „Webern" will sich nicht irremachen lassen an dem einzigen, was wir armen Menschen noch haben. „Fer was hätt ich denn hier gesessen — und Schemel getreten uf Mord vierzig und mehr Jahr? und hätte ruhig zugesehn, wie der dort drieben in Hoffahrt und Schwelgerei lebt — und Gold macht aus mein'n

Hunger und Kummer. Fer was denn? Weil ich 'ne Hoffnung hab! Ich hab' was in aller Not. Du hast hier deine Parte — ich drieben in jener Welt; das hab' ich gedacht." Und dem unglücklichen, misshandelten Kinde des Trunkenboldes, dem „die Sonne auf den Hügeln ihr Gold nicht gegeben, die Milch der weidenden Rinder nicht in den Krug geschäumt", bringen die seligen Boten des Jenseits „ein erstes Grüssen, durch Finsternisse getragen;

Wir haben auf unseren Federn
Ein erstes Hauchen vom Glück."

Niemand entzieht sich dem Zauber dieser Stimmung, der Grosszügigkeit einer solchen über alle Erdengüter erhabenen Gesinnung. Aber mit vollem Recht sahen schon bürgerliche Sozialethiker in der Lebensanschauung des Neuen Testamentes eine Gefahr für den sozialen Fortschritt. Das Evangelium, so meinen sie, „hält ein Streben nieder, dessen Berechtigung sie mit gutem Gewissen empfinden; mit seiner Forderung der unbedingten Sanftmut und Ergebung entwaffnet es jeden, der kämpfen will, und narkotisiert gleichsam alle lebendige Tatkraft." Vollends beim Arbeiter steigern sich solche Bedenken naturgemäss vielfach zu glühendem Hass und treiben ihn einer Lebensanschauung mit völlig entgegengesetzten Wertungen in die Arme. Die unglückliche Schwiegertochter des Webers Hilse hat sich „die Füsse wundgelaufen", um für ihr dahinwelkendes Kind ein Näpfchen Milch zu erlangen — während die Männer sangen und beteten. Und als alles nichts geholfen hat, als das Kleine hat elend zu Grunde gehen müssen, „während sie da drüben in Milch und Wein gebadet werden," ist's ein Wunder, wenn sie der ganzen gottseligen Ergebung flucht:

„Ich bin eben 'ne Mutter!" Sie hat es an sich erlebt, dass der Satz von der Wertlosigkeit der Erdengüter, der nie wahr gewesen ist, heute unwahrer ist als je, seit man nicht mehr, wie Diogenes, in öffentlichen Säulenhallen schlafen, nicht mehr, wie Jesus, von Gastfreundschaft und etwas Fischfang ohne Gewerbe leben kann, seitdem das Geld in ganz anderer Weise als einstmals die Pforten geistiger und künstlerischer Anregung zu öffnen vermag. Je mehr das der Arbeiter empfindet, um so mehr übersieht er die Grossartigkeit, würdigt er ausschliesslich den schweren Irrtum der christlichen Wertlehre; um so mehr erscheint ihm das Christentum als sein Feind, praktisch, weil es der Frechheit seiner Ausbeuter Vorschub leistet und ihm in den zur Selbstwehr gehobenen Arm fällt, theoretisch, weil es die Güter nicht anerkennt, deren Wert jeder Tag seines Lebens ihm vor Augen führt. So erfolgt denn der verhängnisvolle Umschlag: abgestossen von der Religion der reinen Jenseitigkeit, fühlt der Arbeiter ein mächtiges Sehnen nach einem Glauben der ausschliesslichen Diesseitigkeit, einem Glauben, der die materiellen Werte grundsätzlich und leidenschaftlich bejaht und seinem Streben nach Anteil an den Gütern dieser Welt eine ethische und vielleicht religiöse Bedeutung verleiht.

Eine solche Lebensanschauung schenkte ihm der Marxismus. Nur daraus ist seine ungeheure Macht über die Geister zu verstehen, dass er dem Arbeiter eine Religion bedeutet, eine Religion des reinen Diesseitsglaubens mit der gleichen grossartigen Geschlossenheit wie diejenige, deren Reich nicht von dieser Welt ist. Mit dem Rüstzeug philosophischer und historischer Kritik zer-

schlägt die materialistische Weltanschauung, die dem Marxismus zugrunde liegt, die naiven Vorstellungen des Arbeiters von Gott und vom Jenseits (um freilich oft genug eine noch naivere materialistische Dogmatik an deren Stelle zu setzen), zerstört sie den kindlichen Respekt vor dem Christentum, ja, die Achtung vor dem Kirchenglauben überhaupt und gibt so der reinen Diesseitigkeit der Güterlehre ihre wissenschaftliche oder scheinwissenschaftliche Rechtfertigung. Denn allerdings: die einzig wahren Werte sind ihr die materiellen Güter dieser Welt; aus dem Besitz quillt alle Kultur, ja, sie bildet eigentlich nur Symptom und Begleiterscheinung der jeweiligen materiellen Zustände. Wer also materiell entrechtet ist, hat nichts als seine Ketten. Und wenn er in solchem Elend nicht verzweifeln soll und muss, so liegt das nur daran, dass diese Welt frevelhaft ungerechter Güterverteilung in Wahrheit nur eine Weltperiode ist, deren Ende unmittelbar bevorsteht: nach dem Weltgericht einer Revolution, die an Stelle der scheinheiligen Klassenmoral der heutigen Stützen der Gesellschaft die bessere Gerechtigkeit setzen wird, naht die goldene Zukunft, das Reich des neuen Gottes, mit eherner Notwendigkeit; je schlimmer die Zeiten werden, um so sicherer nähern wir uns dem Ende. Aus dem Gedanken an das neue Jenseits auf Erden wird die gegenwärtige Welt tragbar und erklärbar zugleich; die Spaltungen der Menschen in Staaten und Religionen erscheinen zufällig gegenüber dem ungeheuren Riss zwischen der internationalen Klasse der Bedrücker und der ebenso internationalen der Proletarier, die in zähem Zusammenhalten und eisernem Glauben an den Endsieg die Schultern ausschliesslich freihalten müssen für den neuen

Himmel, dessen Träger sie sein werden. Denn der neue Glaube, der zugleich mit Kampfesmut und siegesstolzem Duldersinn erfüllt, kann ebenso wie der alte nur den selig machen, der sich ihm uneingeschränkt hingibt. Wie das Christentum den Seitenblick auf die Güter der Welt verwehrt, da er uns ablenkt von dem einzigen, was nottut, so verwirft der folgerichtige Marxist jede Wertung anderer Güter als derjenigen, die im Klassenkampf unmittelbar oder doch (wie die Waffen geistiger Bildung) mittelbar zur Geltung kommen, und vor allem jede Konzession an die bürgerliche Lebensanschauung; nur aus dem Glauben an den alleinigen Urwert der materiellen Güter, aus deren richtiger Verteilung alles kulturell Bedeutungsvolle notwendig sich ergeben muss, folgt der tiefe Sinn, die ethische, ja in gewissem Sinne (soweit überhaupt von einem Sinn des Erdengeschehens gesprochen werden darf) kosmische Bedeutung des Klassenkampfes. — Wie daher der Kirche die Tugenden der Heiden nur gleissende Laster sind, da sie nicht auf dem alleinseligmachenden Glauben beruhen, so erscheint einem Plechanow die Ethik Kants nur als „das Opium, mit dem die Bourgeoisie das Proletariat einschläfern will"; der Gegensatz der Klassen verschiebt und vertieft sich, da nicht alle Arbeiter klassenbewusst und auch manche Bürgerlichen von Marx' Gedanken ergriffen sind, zu der Kluft zwischen den Ungläubigen und der Gemeinde der „Genossen", die ihr heiliges Buch und ihre Schriftausleger, ihre Propheten und Apostel, ihre Päpste und ihre Ketzer, ihre Orthodoxen und ihre Liberalen, ihre Prozessionen und ihre Konzilien hat und ihre Anhänger mit fanatischem Stolz und opferbereitem Märtyrersinn erfüllt, wie nur irgendeine andere Kirche. Nur

unterscheidet sich ihr Glaube von allem, was seither als Religion galt, ganz besonders vom Christentum, nicht nur durch Dogmatik und Wertlehre, sondern ebensosehr auch durch seine Lebensstimmung; nicht den Friedsamen, Demütigen, Sanftergebenen verheisst sie ihr Himmelreich; allein ingrimmiger Wagemut und trotziges Heldentum kann die Zukunft beschleunigen helfen, die da nahen muss mit sittlicher und geschichtlicher Notwendigkeit.

Solche Stimmungen aber entsprachen dem tiefen Sehnen nicht nur der Arbeiterklassen, sondern überhaupt einer Zeit, deren soziale Zustände die alten Bande landschaftlicher und familiärer Gebundenheit lockerten, deren Wissenschaft in kühnem Aufbau eines autoritätsfreien Weltbildes ihre Kraft erprobte und erwies, deren Technik den zuckenden Strahl und die rollende Woge in den Dienst menschlicher Bedürfnisse zwang. Daher konnte sich der leidenschaftliche Widerspruch gegen die christliche Denk- und Empfindungsweise keineswegs auf die Arbeiterschaft beschränken; auch die bürgerlichen Kreise, namentlich diejenigen, in denen eine ihre Grenzen überschreitende Naturwissenschaft den Inhalt oder doch die Festigkeit des alten Glaubens und der religiös verankerten Moral zersetzt hatte, riefen förmlich nach einem Propheten, der ihnen jene Lebensanschauung in Formen fasste, der sie unbewusst in ungestümer Kraftentfaltung oder in leidenschaftlichem Genusse huldigten. Bald schienen Dichter, wie Hebbel in Holofernes, Ibsen in Bischof Nikolas („Kronprätendenten"), das Bild eines neuen, durch keine moralischen Zwecke gebundenen Heldentypus zu ahnen, bis endlich der Dichter-Denker auftrat, in dem

der Bürgerliche (wie der Arbeiter in Marx) den Herold seines „Willens zur Macht" fand: Friedrich Nietzsche.

Es klingt paradox, neben Marx den grössten Antipoden seiner Lebensanschauung, den äussersten Vertreter derjenigen Denkart zu stellen, die wir vorhin als die antisoziale bezeichnet haben. Denn allerdings hat niemand den sozialen Zug des modernen Parteilebens mit solchem Ingrimm bekämpft, Ungleichheit aller als unumgängliche Voraussetzung wahrer Kultur gepredigt, wie Nietzsche.

„Die Dummheit, im Grunde die Instinkt-Entartung, welche heute die Ursache aller Dummheiten ist, liegt darin, dass es eine Arbeiterfrage gibt. Über gewisse Dinge fragt man nicht: erster Imperativ des Instinktes. — Ich sehe durchaus nicht ab, was man mit dem europäischen Arbeiter machen will, nachdem man erst eine Frage aus ihm gemacht hat. Er befindet sich viel zu gut, um nicht Schritt für Schritt mehr zu fragen, unbescheidner zu fragen. Er hat zuletzt die grosse Zahl für sich. Die Hoffnung ist vollkommen vorüber, dass sich hier eine bescheidene und selbstgenügsame Art Mensch, ein Typus Chinese zum Stande herausbilde: und dies hätte Vernunft gehabt, dies wäre geradezu eine Notwendigkeit gewesen." —

„Die Lehre von der Gleichheit! — Aber es gibt gar kein giftigeres Gift: denn sie scheint von der Gerechtigkeit selbst gepredigt, während sie das Ende der Gerechtigkeit ist . . . Die Demokratie repräsentiert den Unglauben an grosse Menschen und an eine Elite-Gesellschaft; sie sagt: ‚Jeder ist jedem gleich: im Grunde sind wir allesamt eigennütziges Vieh und Pöbel'. . . . Die Entartung des Menschen, hinab bis zu dem, was heute den sozialistischen Schwärmern als ihr Mensch der Zukunft erscheint, als ihr Ideal! — Diese Entartung und Verkleinerung des Menschen bis zum vollkommenen Herdentier ist möglich. Wer diese Möglichkeit einmal zu Ende gedacht hat, kennt einen Ekel mehr als alle übrigen Menschen."

Gewiss besteht zwischen solchen Lehren und denjenigen der „Tschandala-Apostel" kein geringerer Gegensatz als etwa zwischen der starren Unerbittlichkeit Marxscher Dialektik und der sprühenden Genialität des Aphorismen-Dichters. Und doch stehen sich die beiden Schriftsteller, ohne deren Einfluss das moderne Denken kaum vorstellbar wäre, überaus nahe in dem Punkt, der uns hier angeht, in demjenigen, was den Sozialisten so gut wie den Lehrer des Übermenschen zum „*Antichristen*" macht. „Das ist es nicht, was uns abscheidet, dass wir keinen Gott wiederfinden, weder in der Geschichte noch in der Natur, noch hinter der Natur, sondern dass wir, was als Gott verehrt wurde, *nicht als göttlich*, sondern als erbarmungswürdig, als *absurd*, als *schädlich* empfinden, nicht nur als Irrtum, sondern als *Verbrechen am Leben*. Wir leugnen Gott *als Gott*. Wenn man uns diesen Gott der Christen bewiese, wir würden ihn noch weniger zu glauben wissen. In Formel: deus qualem Paulus creavit, dei negatio (der Gott, den Paulus erdacht hat, ist das Widerspiel Gottes)." Solchen Sätzen Nietzsches muss auch der Marxist im wesentlichen recht geben. Auch ihm ist das Christentum ein Verbrechen am Leben. Bei aller Gegensätzlichkeit bezüglich der wünschenswerten *Verteilung* der Güter muss er Nietzsche zustimmen in ihrer *Bewertung* und ebensosehr in der Gutheissung des rücksichtslosen Trotzes, mit dem der Kampf um die wahren Lebenswerte geführt werden muss; und andererseits scheint der Sklavenaufstand, den Nietzsche verwirft, mit logischer und ethischer Notwendigkeit sich zu ergeben aus den Voraussetzungen seiner Moral und Metaphysik; wenn „alles gut ist, was das Gefühl der Macht, den Willen

zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht" und wenn dieser Wille zur Macht in jedem Wesen, „selbst in den Bäumen im Walde", als letzte Triebkraft waltet, wie könnte und dürfte dieser Machtwille Halt machen bei derjenigen Menschenklasse, der eine Mehrung ihres Besitzes eine ungeheure Bereicherung der Lebensfülle selbst verheisst; wie sollte nicht Nietzsches Schüler Holger (in Björnsons „Über die Kraft" II. Teil) in dem Arbeiter, der ihm an die Kehle springt, Geist von seinem Geiste und Blut vom Blute seiner Herrenkaste zu erkennen glauben!

So lebt denn in der Diskussion zwischen Christentum und Antichristentum der griechische Gegensatz zwischen der Verherrlichung und der Verwerfung des Besitzes wieder auf — aber in ungleich vertiefter Fassung. Wie das Christentum den Preis der Armut, so hat die Lehre vom Machtwillen den naiv brutalen Satz, dass der Besitz den Menschen mache, zur Lebensanschauung ausgebaut: der Besitz im weitesten, alle äussere Macht einschliessenden Sinn macht nicht nur den Einzelnen, sondern die Klasse, ja, die Menschheit. Und wie in Hellas die Verherrlichung des Besitzes den Machthunger der Grossen und den Kommunismus der Kleinen in scheinbarem Widerspruch, aber mit gleicher Notwendigkeit aus sich erzeugte, so führt mit unausweichlichem Zwange die Anerkennung der gleichen Güterlehre und die Heiligung primitiver Machtinstinkte in unseren Tagen zu jenem furchtbaren Klassenkampfe, der den Hammer gegen die eigenen Götter kehrt und jenen Wohlstand zertrümmert, den sowohl die Entfaltung einer vornehmen Kultur im Sinne Nietzsches, wie die Herbeiführung eines Reiches allgemeiner Wohlhabenheit nach Marx' Idealen notwendig voraussetzt.

Wie steht das Judentum zu diesen Lebensanschauungen? Deutlicher als irgendwo sonst werden wir unterscheiden müssen zwischen dem Judentum als Lehre und der Judenheit. So gewiss das Ghetto in der jüdischen Gemeinschaft Tugenden der leidenden Sanftmut erzeugte und den uralten Sinn für Mildtätigkeit schärfte, so notwendig schuf die Emanzipation, wenigstens im Schoss des Grossstadtjudentums, in ganz besonderem Masse die Voraussetzung für die gemeinsamen Grundlagen des Marxschen und Nietzscheschen Denkens: den Geist kühner Auflehnung gegen autoritative Bindung und die Freude an eigenem Wagemut. Kein Bekenntnis hatte den Angriffen der modernen Kritik so wenig neuzeitliche Schutzwaffen und so wenig Streiter gegenüber zu stellen, wie das Judentum, das, kaum erst aus dem Ghetto hervorgegangen, langsam in die Auseinandersetzung mit einer ihm geschichtlich völlig fremden Kultur eintrat; keines war in schärferer Weise den Angriffen der Kritiker ausgesetzt, die oft genug für ihre Lehre dadurch Anhang zu gewinnen suchten, dass sie ihre Übereinstimmung mit der herrschenden Religion, ihren Gegensatz zu dem missliebigen Judentum zu erweisen strebten; keiner Religion ist die praktische Durchführung durch die materiellen Opfer, die auf sie gesetzt wurden, in solchem Masse erschwert worden. Und keine Gemeinschaft wurde sozial in solchem Masse losgerissen von alten Bindungen, derart in völlig neue Lebensverhältnisse hineingeschleudert, derart durch materielle Erfolge zum ausschliesslichen Glauben an den Wert der eigenen Kraft geradezu erzogen wie die Juden. Wohl hat der Jude meist als Bourgeois liberal gestimmt; aber gerade aus den Kreisen derjenigen, deren Entscheidung

nicht durch ihre soziale Zugehörigkeit, sondern durch grundsätzliche Erwägungen oder Empfindungen bestimmt war, gingen in allen Ländern begabte Führer der äussersten Linken hervor; und andererseits ist namentlich in nationaljüdischen Kreisen Nietzsches Einfluss ausserordentlich stark.

Allein mit der Lehre des Judentums haben solche Erscheinungen nichts zu tun. Im Gegenteil: wenn auch mancher religiöse Jude den sozialen Zug des Marxismus begrüsst und von Nietzsches Kritik einer lauen und flachen Kultur lernen mag, so lehrt doch im allgemeinen die Erfahrung, dass in der jüdischen wie in der christlichen Gemeinschaft gerade diejenigen, für die „der alte Gott gestorben ist", in den neuen Lehren vom heiligen Machtwillen zunächst einen Religionsersatz, dann bald eine Ersatzreligion zu gewinnen suchen. Weit eher ist die Frage zu prüfen, ob nicht die Heiligung der Armut durch das Christentum mittelbar aus jüdischer Lehre hervorgegangen ist. Ein Berliner Professor hat den Nachweis versucht, dass die ältesten biblischen Dokumente, insbesondere die Patriarchenerzählungen, den Reichtum naiv als höchstes Gut bewerten, dass die Propheten auf die Bedenklichkeit der Anhäufung von Gütern aufmerksam machen, in späterer Zeit unter ihrem Einfluss die Psalmisten Arme und Bescheidene, *Anijjim* und *Anawim*, einfach gleichgestellt haben und dass sich daraus jene Stimmung entwickelt habe, die in Namen und Anschauung der judenchristlichen Ebjoniten (eigentlich der „Armen") zum Ausdruck gelangt. Die geistvolle Hypothese, gleich bezeichnend für die moderne Neigung zu schnurgeraden Entwicklungslinien wie für das Bestre-

ben, das Judentum als Vorspiel des Christentums aufzufassen, ist sicherlich falsch. Schon die Patriarchen sind grosszügig genug, den Besitz um höherer Güter willen hintanzusetzen, wie etwa Abraham gern dem Verwandten um des Familienfriedens willen die fetteren Weideplätze überlässt. Und in der Zeit des Urchristentums finden sich in talmudischen Schriften neben Warnungen vor der Gefahr des Reichtums auch Ausdrücke des Bedauerns über die Armut. Im ganzen zeigt sich in der biblischen wie in der nachbiblischen Literatur durchweg die Anschauung, dass die wirtschaftliche Selbständigkeit zwar keineswegs das höchste Gut, allerdings aber ein hohes Gut ist, dass somit das Streben nach Besitz als solches nicht zu verwerfen ist, wohl aber insofern, als es das Streben nach höheren Gütern und die Gleichheit aller Menschen vor Gott gefährdet.

Im Gegensatz zum Urchristentum lehrte das Judentum zu allen Zeiten den Wert redlich erworbenen Besitzes und der Arbeit, die zu ihm verhilft. Kein Paradies schlaffen Genusses steht am Anfang der Geschichte; in den Garten Eden werden die Menschen geführt, „um ihn zu bearbeiten und zu behüten"; nur die unlohnende Arbeit, die Schweiss und nur Dornen bringt, gilt allerdings als Fluch. Und am Ende der Entwicklung ersehnt der Jude nicht das Schlaraffenland, das uns halb scherzhaft, halb ernsthaft schon ein griechischer Lustspieldichter des fünften Jahrhunderts schildert; vielmehr sollen an Stelle von Schwert und Lanze: Pflugschar und Winzermesser treten; jeder wohne „unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum". Dem entspricht das Bild des häuslichen Glückes, mit dem der Jude nach der Sabbathruhe die

Arbeitswoche begrüsst (Psalm 128); „wenn du von der Mühe deiner Hände lebst, Heil dir und wohl dir. Dein Weib, ein blühender Weinstock, an der Mauer deines Hauses; deine Söhne wie junge Ölbaumsprossen, rings um deinen Tisch." Nur wer das Familienleben so gering wertet, wie das Urchristentum unter dem Einfluss des Glaubens an das nahe Weltende es getan hat, kann den sittlichen Wert der Berufsarbeit verkennen.

Noch tiefer führt ein anderer Gedanke. Das Christentum beanstandet die Sklaverei nicht; „wer als Sklave berufen ist, soll es bleiben" (1. Kor. 7, 17 ff.); den entlaufenen Sklaven schickt der Apostel zu seinem Herrn zurück ohne jede Mahnung, ihn frei zu lassen. Die jüdische Gesetzgebung hat zwar ebensowenig die Sklaverei kurzerhand aus dem Wirtschaftsleben völlig entfernen können; aber sie nimmt an ihr schweren Anstoss; denn die Freiheit gilt ihr als hohes, sittliches Gut. „Die Taube sprach zu Noah," meint der Midrasch, „besser ein bittres Oelblatt, von mir in Freiheit gepflückt, als alle Leckerbissen von deiner Hand". Daher ist die Gesetzgebung nicht nur auf äusserste Hebung des Loses der unfreien Arbeiter bedacht (derart, dass das Sprichwort aufkommen konnte: wer sich einen Sklaven kauft, kauft sich einen Herrn), sondern es geschieht alles Denkbare, um die wirtschaftliche Selbständigkeit zu erhalten und das Verfallen oder Verbleiben in Schuldknechtschaft zu verhüten. — Die Agrargesetzgebung, die den Rückfall der Felder nach fünfzig Jahren an die Familie des einstigen Besitzers vorsieht, erhält den Kleinbauern und verhindert die Latifundienbildung; die Darlehen mussten zinslos sein und verfielen im siebenten Jahr; die Ecken des Feldes, die

Nachlese auf Acker und Weinberg war dem Armen überlassen; ein Armenzehnt war eingeführt und die Armenpflege bereits in rabbinischer Zeit planmässig organisiert. Wenn trotz dieser Vorkehrungen ein Jude in Knechtschaft geriet, so war es unbedingte Pflicht der nächsten Anverwandten, ihn loszukaufen; und für den äussersten Fall, dass auch dies unterbliebe, hat der Herr den Sklaven nach sechs Jahren mit einem Geschenk, das ihm die wirtschaftliche Selbständigkeit möglich macht, zu entlassen, — falls der Knecht es nicht etwa vorzieht, in Sklaverei zu bleiben; dann „muss sein Ohr durchstochen werden, und er diene auf Lebenszeit". „Das Ohr, das die Botschaft am Sinai nicht hat hören wollen: ‚meine Knechte seid ihr, nicht Knechte meiner Knechte', — verdient durchstochen zu werden", sagen die jüdischen Erklärer. Nicht dass ein Mensch dem anderen zum Mittel werde, ist demnach das Anstössige (wie nach manchen Neukantianern); denn das ist beim freien Lohnarbeiter nicht minder der Fall als bei einem Elieser oder Eumaios; sondern dass sich zwischen den Menschen und Gott als seinen einzigen Herrn ein dritter schiebt, die Unmittelbarkeit des religiösen Abhängigkeitsverhältnisses zerstörend. Es ist das gleiche Motiv, aus dem der Freiherr vom Stein die Erbuntertänigkeit und die Patrimonialgerichtsbarkeit abschaffte, damit der Untertan ausschliesslich und unmittelbar vom Landesherrn abhänge, da er nur so zu echter Staatsgesinnung gelangen könne. Und ähnlich, wie in jenem Midraschwort, wird der religiössittliche Wert wirtschaftlicher Unabhängigkeit auch in der Bitte des Tischgebetes gewürdigt: „Lass uns nie bedürfen der Gabe noch des Darlehens von Menschenhand,

sondern nur Deiner Hand, der vollen, offenen, heiligen, reichen, damit wir nicht entehrt noch beschämt werden allezeit.»

Aber die religiöse Wertung der Arbeitsamkeit und der wirtschaftlichen Selbständigkeit führt keineswegs zu einer bedingungslosen Gutheissung uferlosen Erwerbsdranges und der Anhäufung von Reichtum. Im Gegenteil: es besteht auch nach jüdischer Auffassung durchaus die Gefahr, dass einer «die Welt gewinnt und Schaden nimmt an seiner Seele», dass mit der Armut auch die Demut verloren geht; auch in der jüdischen Gemeinschaft haben die bedeutenden materiellen Erfolge, die sie während der letzten hundert Jahre zweifellos gehabt hat, wahrlich nicht zu einer Steigerung der religiösen Innerlichkeit geführt. Von hier aus begreift man die Nebeneinanderstellung der wirtschaftlich und geistlich Armen, der *Anijjim* und *Anawim*, von welcher oben die Rede war, — die Empfehlung einer «Einschränkung des Erwerbssinnes» in den Sprüchen der Väter. Wenn aber das Christentum solche Warnung nicht nur aufnimmt, sondern einen Schritt weiter geht, nur die Armen selig spricht, die Reichen vom Himmelreich ausschliesst, so scheint es sich auf den ersten Blick von der Anschauung des Judentums nur dem Grade nach zu unterscheiden, eine Gefahr, die auch wir sehen, bis zur Unentrinnbarkeit zu steigern, bis zur Ausnahmslosigkeit zu verallgemeinern. Verfolgt man aber die Konsequenzen beider Standpunkte, so ergibt sich ein völliger grundsätzlicher Gegensatz. Das Christentum nimmt dem sozialen Leben alle Spannung, dem sozialen Kampf Recht und Triebfeder, während das Judentum, indem es ausschliess-

lich die allzugrosse, rücksichtslose Ausbreitung Einzelner auf Kosten Anderer verwirft, geradezu zur Religion des sozialen Fortschrittes geworden ist, die Welt nach dem Ausdruck eines christlichen Gelehrten das Wort „vorwärts" gelehrt hat. Die Worte unseres Propheten „wehe denen, die Haus an Haus, Acker an Acker reihen, bis sie allein ansässig sind im Lande!" haben ihren Weg gefunden bis in die Predigten christlich-sozialer Pfarrer hinein, die im Gegensatz zu den grundlegenden Tendenzen des Neuen Testaments auf den uns und ihnen gemeinsamen Besitzstand unserer Bibel zurückzugreifen den Mut gefunden haben, — bis hinein in die Schriften der Bodenreformer, deren Führer, Henry George und Damaschke, sich mit vollem Bewusstsein empfinden als die Durchführer der sozialen Gedanken unserer Bibel. Nicht Verachtung des Besitzes lehrt sie, noch die Forderung, Hab und Gut heroisch wegzuwerfen; im Gegenteil: gerade weil der Besitz die Voraussetzung des Entfaltens der Persönlichkeit darstellt, sind wir verpflichtet, jedem Anteil an ihm zu geben. — Und das eigentümliche Ethos der jüdischen *Zedaka*, der Wohltätigkeit, die gar nicht als freiwillige Gabe, sondern als „Gerechtigkeit" empfunden wird, erklärt sich nur aus dem Gedanken, dass der reiche Mann kein „Almosen" spende, sondern dem armen Bruder nur zu seinem Anteil an den Erdengütern verhelfe, der diesem von Rechtes und von Gottes wegen zukommt.

Mit der Lehre von der religiösen Wertung des Besitzes ist zugleich unsere Stellung zum Kommunismus bezeichnet. Der Grundsatz, dass, wer nicht arbeitet, nicht essen, wer arbeitet, essen soll, erscheint in seinem zweiten

Teil unbedingt berechtigt, im ersten ebenfalls dann, wenn geistige Arbeit und künstlerisches Schaffen nicht als mehr oder minder überflüssiger Luxus aufgefasst werden (man hat darüber aus dem sozialistischen Lager sehr sonderbare Dinge gehört) und auf solche, die nicht mehr arbeiten können, die selbstverständliche Rücksicht genommen wird. Aber von der Anerkennung des Rechtes auf ein Existenzminimum bis zur Forderung der Gleichheit des Einkommens ist ein sehr weiter Schritt, den bekanntlich auch unter den marxistischen Denkern nur ein kleiner Teil gegangen ist. Allerdings: wenn die materiellen Werte die einzig wahren sind, erscheint die Vermögensgleichheit aller als eine selbstverständliche Forderung der Gerechtigkeit. Erkennt man indessen höhere Werte und damit die Unmöglichkeit einer mechanischen Gleichstellung der Menschen untereinander an, so muss sich sofort die Frage ergeben, ob die materielle Gleichheit aller festgelegt werden darf und soll auf Kosten der Freiheit (die doch notwendig auch ein erhebliches Mass freier wirtschaftlicher Betätigung einschliesst), unter Beseitigung der Prämien, die naturgemäss auf Fleiss und Tüchtigkeit des Einzelnen gesetzt sind.

Wenn der Kommunismus die Gleichheit der Freiheit opfern und die Welt in eine unerträgliche Zwangsanstalt verwandeln will, so bekämpft Nietzsche aufs heftigste die Gleichheit — um der Freiheit willen. Und nicht mit Unrecht fürchtet er, dass die materielle Gleichstellung aller zugleich die gesamte Kultur unerhört verflachen und das Grab alles Unterscheidenden, Eigenartigen, das Grab aller emporstrebenden Energie sein würde; in besonders beredter Weise kommen solche Bedenken in der

grossen Rede Holgers im II. Teil von Björnsons Drama „Über die Kraft" zum Ausdruck. Zweifellos wäre es ein schwerer Verlust, wenn die aristokratischen Ideale, die er in leidenschaftlichem Widerspruch gegen den demokratischen Zug der Zeit predigt, die Ideale des Hochsinns und der Vornehmheit, verschwänden in einer „gemein machenden Gemeinschaft". Aber für den religiösen Menschen ist es gänzlich ausgeschlossen, die Vornehmheit des Übermenschen zu erkaufen durch die Herabdrückung anderer, die in gleicher Weise wie wir in Gottes Ebenbilde geschaffen sind, zu „Chinesen" ohne Anteil an dem geistigen und sittlichen Inhalt des Lebens, ja, ohne den Ausblick auf den Aufstieg zu einem wahren Leben. Und würden Nietzsches Ideale selbst, soweit sie berechtigt sind, durch eine völlig antisoziale Gesetzgebung und Wirtschaftsordnung (ihre Möglichkeit einmal vorausgesetzt) gefördert? Gegen die Forderung einer solchen, wie gegen jede aristokratische Lebensanschauung, erhebt sich in dem Augenblick, da man an ihre praktische Durchführung denkt, sofort der Einwand, dass sie nicht die Besten (die „*Aristoi*"), sondern die Reichsten oder Höchstgeborenen ohne Prüfung ihres höheren Wertes begünstigt, die physische Erhaltung des Volkes sowie die Weiterbildung seiner Kultur oft dem Ungeeignetsten überlässt und den Tauglichsten verwehrt. Als seit den siebziger Jahren Kapitalismus und Proletarisierung in Deutschland reissende Fortschritte machten, entstand eine Gesittung äusseren Glanzes und innerer Hohlheit, die niemand mit solcher Leidenschaft kritisiert hat wie — Friedrich Nietzsche. Nicht in einem Staat mit sorgsam gehütetem Erbrecht der grossen Vermögen, sondern gerade

in einem solchen des freien Wettbewerbs aller um die höchsten Stellen, wie eine weitgehende soziale Gesetzgebung ihn ermöglicht, kann es gelingen, die wahrhaft Vornehmen, die wirklichen Herrennaturen, an die Stellen zu bringen, die ihrer würdig sind und die ihnen Gelegenheit geben, ihre Kräfte sich und anderen zum Nutzen zu entfalten.

Ob eine solche Ordnung, die dem Herrschtalent den Herrschplatz erobert, wahren Hochsinn und wahre Tüchtigkeit zur Geltung bringt, auf sozialistischer oder gemässigt kapitalistischer Grundlage geschaffen werden kann, ist nicht unsere Sache zu erörtern. Keinenfalls glauben wir aber, dass sie mit irgendeiner „Notwendigkeit" von selbst kommen wird, ohne planmässige Arbeit der Menschen. Wir glauben nicht mehr, wie die grossen Volkswirte der Aufklärungszeit, der Mensch solle und könne es den Gestirnen gleichtun, von denen jedes unbekümmert um das andere seine Bahn verfolgt und dadurch, dass es sich selbst treu bleibt, auch der Harmonie des Ganzen dient: wir wissen, dass eben das freie Spiel egoistischer Interessen, das jene Gelehrten vorbehaltlos priesen, die schweren Konflikte des neunzehnten Jahrhunderts erzeugt hat. Vorbei sind auch die Zeiten, da Karl Marx mit der Lehre von der Notwendigkeit des baldigen Zusammenbruches des Kapitalismus, wenigstens im sozialistischen Lager, kaum Widerspruch fand; heute meint ein Mann wie Wilbrandt, „Sozialist könne nur sein, wer nicht Marxist ist", den Marxschen Fatalismus nicht teilt. Und erwägt man, wie sehr gerade der technische Fortschritt den wirtschaftlichen Konflikt vertieft hat, so wird man nicht mit Björnson, dessen obenerwähntes Drama von einem uns

durchaus sympathischen Geiste sozialer Aussöhnung erfüllt ist, an die heilende Macht der zunehmenden Beherrschung der Naturkräfte glauben können. Der Weg zur sozialen Zukunftsordnung wird vielmehr nach unserer Meinung ausschliesslich gewonnen werden können durch die Abwendung der Menschheit vom reinen Machtinstinkt wie auch vom tatenlosen Verzichtwillen, durch die Hinwendung zum Geiste der Gerechtigkeit (der in allen grossen Reformern, den jungen Marx nicht ausgenommen, lebendig gewesen ist) und zur Bewertung der materiellen Güter vom Standpunkte höchster, allgemeiner Kulturinteressen aus. Genau wie die internationalen Konflikte können unseres Erachtens auch die sozialen nur gelöst werden, wenn der natürliche Machtwille weder schlechterdings gebilligt noch schlechterdings verworfen, sondern gezügelt wird durch den Gedanken an den gemeinsamen Ursprung und an die gemeinsamen Aufgaben der Menschheit. An der Erziehung zu solcher Gesinnung muss die Religion führenden Anteil nehmen. Sie wird es können, wenn sie Wirklichkeitssinn und Wirklichkeitsfreude genug besitzt, um das Diesseits nicht dem Jenseits opfern, nicht nur den Himmel öffnen, sondern auch die Erde ordnen und ebnen zu wollen. Denn „der Himmel ist Gottes, und die Erde gab er den Menschenkindern". Nicht wie St. Simon glaubte, gilt es, „Tatsachen an Stelle metaphysischer Lehren zu setzen", sondern auf Grund des lebendigen Glaubens an die Gemeinschaft der Menschheit in Gott einem jeden zur Entfaltung seiner Menschlichkeit und zur Teilnahme an der gemeinsamen Kulturaufgabe nach Massgabe seiner Kräfte zu verhelfen.

Vierter Vortrag:

Die Frauenfrage.

Keiner der Interessengegensätze, die wir erörtern, scheint mit solcher Notwendigkeit einen friedlichen Ausgleich zu erfordern, wie derjenige, dem wir uns heute zuwenden, der der Geschlechter. Soziale und politische Gegensätze wirken als solche noch nicht zerrüttend; dagegen ist die Familie auf inniges Zusammengehen und Zusammenstehen ihrer Glieder angewiesen; der Friede bildet ihr Lebenselement; und dieser Friede wäre zerstört, wenn neben den „klassenbewussten" Arbeiter die „geschlechtsbewusste" Frau träte, die in dem Mann den natürlichen Gegner ihrer Ansprüche bekämpfen zu müssen glaubt, — gegen die dann der Mann die Machtmittel entfaltet, die seine augenblickliche Überlegenheit ihm an die Hand gibt. Solche Aussichten mag man zunächst humoristisch nehmen; und in der Tat findet sich die erste Darstellung der Frauenbewegung in einem Lustspiel oder, vielleicht richtiger gesprochen, einer sehr derben Posse: den in anderem Zusammenhange erwähnten „Suffragettes" des Aristophanes. Inzwischen aber sind die Ansprüche der Frauen in sehr weitem Umfange zur Geltung gelangt; die Verleihung des politischen Stimmrechts durch die Revolution wird zweifellos die Durchsetzung weiterer Frauen-

forderungen wesentlich erleichtern; und wie die politische Entwickelung sich uns so oft als Folge geistiger Bewegungen erwiesen hat, so ist es natürlich kein Zufall, dass das Weltanschauungsdrama die Spannung zwischen den Geschlechtern seit mehreren Generationen ausserordentlich ernst nimmt; wie heute für Strindberg, so bildete sie bereits für Hebbel ein höchst wichtiges Motiv; und eines der einflussreichsten Dramen der vorigen Generation, Ibsens „Nora", geht von der Voraussetzung der Unversöhnlichkeit dieses Gegensatzes aus. „Wenn die Männer der Freiheit", so schrieb Ibsen während der Arbeit an dem Stücke, „die soziale Stellung der Frau heben wollen, dann kundschaften sie aus, ob die öffentliche Meinung — die Männer — damit einverstanden sind. Das ist dasselbe, als fragte man die Wölfe, ob sie mit neuen Schutzmitteln für die Schafe einverstanden sind." Die Interessen der Männer und Frauen sind unvereinbar, wie die der Wölfe und Schafe: — es versteht sich von selbst, dass nach solchen Anschauungen sich keine Gesellschaftsordnung schaffen liesse, die beide Geschlechter befriedigen könnte; die Tendenz, die uns leitet, der Wunsch nach einer gemeinsamen, für beide Teile zugänglichen Plattform ist vom Standpunkte des schrankenlosen Individualismus undurchführbar.

Nun steht freilich jener Realismus, der keine anderen als rein egoistische Interessen (im engeren oder weiteren Sinne) anerkennt, die Macht einer sachlichen, objektiven Betrachtungsweise leugnen will, jener sogenannte „Realismus" steht, glauben wir, mit den Realitäten des Lebens hier wie sonst in unauflöslichem Widerspruch; und es ist keineswegs zu verwundern, dass Ibsen selbst als Wolf im

Schafspelz seine eigenen Theorien Lügen straft. In Wahrheit hat innerhalb der sogenannten patriarchalischen Ehe ein sehr erheblicher Aufstieg der Frau stattgefunden; und er ist nicht ertrotzt oder unfreiwillig zugestanden, sondern von den „Wölfen" auf Grund der zunehmenden Wertschätzung des weiblichen Geschlechts und seiner Bedeutung ohne jeden Druck bewirkt worden. Denkt man daran, dass noch im altgermanischen Recht „der Mann seine Frau töten, verschenken, verleihen, verkaufen oder letztwillig vermachen durfte", und dass, worauf es vor allem ankommt, „sowohl Sage wie Geschichte von wirklicher Ausübung dieser Rechte wissen" (Marianne Weber, Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung, S. 206), dass somit nur der Mann als Person, die Frau dagegen als Sache behandelt wurde, so ist die Wendung zugunsten der Frau unverkennbar: mag in einzelnen Ausdrücken („ein Weib besitzen, erwerben") die alte Sitte des Frauenkaufes noch nachwirken, die Anerkennung der Frau als vollwertiger Persönlichkeit ist uns heute eine Selbstverständlichkeit geworden. Nur darüber findet eine Meinungsverschiedenheit statt, welche Massregeln zu treffen sind, damit die Frau diese ihre Persönlichkeit innerhalb des modernen Kulturlebens voll und ihrer weiblichen Eigenart entsprechend entfalten kann; und über diese Frage wird unseres Erachtens eine Einigung zwischen den Geschlechtern sehr wohl möglich sein.

Ist nun aber die unbestrittene G r u n d l a g e der modernen Diskussion mit unserer jüdischen Lebensanschauung vollkommen vereinbar? Von manchen Seiten wird es bestritten. Zwar darüber herrscht gar kein Zweifel,

dass der Jude, soweit nicht moderne „Aufklärung" seinen Glauben zersetzte, unter unsäglichen Schwierigkeiten ein reines, ja, seiner Umgebung oft überlegenes Familienleben geführt hat, in dem der Frau eine geachtete Stellung zukam. Dennoch soll das Ideal, das er sich von der Frau entwirft, nicht sehr hoch stehen. Klagt doch einer unserer ersten Nationalökonomen über die geringe Wertschätzung des Weibes bei den Semiten und stellt ihr das herrliche „Loblied Luthers" gegenüber: „Wem ein tugendsames Weib beschert ist, die ist viel edler, als die kostbarsten Perlen." Nun, meine Damen und Herren, es lohnt, dieses „Lutherische" Loblied zu Ende zu zitieren, da es ja, wie Sie gewiss alle bemerkt haben, in Wahrheit nichts anderes ist, als Luthers Übersetzung jenes Gedichtes von der „*Esches chajil*", wie es in jüdischen Kreisen heisst, das bekanntlich den Schluss des Salomonischen Spruchbuches bildet. Ich wage den Versuch einer den Tonfall des Originales wiedergebenden Übertragung:

Ein wackres Weib — wem ist's beschert!
Hoch über Perlen geht ihr Wert!
Es trauet ihr des Mannes Herz,
Und reicher Lohn ist ihm erteilt:
Sie spendet ihm nur Lust, nie Schmerz,
Solange sie auf Erden weilt;
Sucht Woll' und Flachs bald hier, bald dort,
Und fröhlich sie die Hände rührt —
Ein Meerschiff, das zum heimschen Port
Der fremden Erden Schätze führt.
Zuteilt sie vor dem Sonnenlicht
Dem Haus das Brot, der Magd die Pflicht.
Die Lende gürtet sie mit Kraft;
Stark ist ihr Arm und unerschlafft.

Sie fühlt es: ihr Gewinn ist gut —
Und nie erlischt des Lämpleins Glut.
Bald greift zur Kunkel sie gewandt,
Des Spinnrads Schwung der Finger fasst;
Bald reicht dem Armen sie die Hand,
Und öffnet sie dem fremden Gast.
Sie fürchtet nicht des Winters Graus;
Denn Purpur hüllt ihr ganzes Haus.
Prachtteppiche knüpft ihre Hand;
Hochrote Wolle ist ihr Gewand.
Ihr Gatte Sitz und Stimme hat
Am Tore in der Ält'sten Rat.
Die Tücher, die sie wob und spann,
Zu Markte trägt der Handelsmann.
Gehüllt in Freude, Glanz und Pracht,
Dem kommenden Tag sie entgegenlacht.
In Weisheit öffnet sie den Mund,
Lehren der Liebe tut sie kund.
Des Hauses Gassen durchspähet sie;
Das Brot der Trägheit ass sie nie.
Es rühmen in des Volkes Kreis
Die Söhne, der Gatte ihren Preis:
Viel Frauen wirkten hochgeehrt;
Du aber bist vor allen wert!
Anmut vergeht, Schönheit verweht;
Ein gottesfürchtig Weib besteht!
Zollt ihr den Lohn der frommen Tat;
Es preise ihr Werk sie im Volkesrat.

Gewiss ist dies Bild vom Weibe und von der Schätzung, die es bei dem Gatten, den Söhnen und in der fernerstehenden Männerwelt geniesst, ein Idealbild: das zeigen schon die Eingangsworte. Eben deshalb haben wir es angeführt, weil man gerade die Höhe des jüdischen Frauenideals hat bezweifeln wollen. Und das Idealbild ist keine

Utopie: es fehlt ihm alles innerlich Unmögliche, romantisch Gesteigerte. Eben die Nüchternheit, die manchen — an neuere Liebeslyrik gewöhnten — Erklärern auffiel, bildet den grössten Reiz in diesem Bilde, das ja nicht lyrisch, sondern didaktisch gemeint ist, nicht Stimmungsreize darstellen, sondern das Leben dem Ideal näherbringen will. Eben weil jenes „Biederweib" nicht eine „tugendsame" Frau ist (der hebräische Ausdruck bezeichnet weit eher Stärke des Körpers und der Seele als Tugend); eben weil ihrer Frömmigkeit, ihrer Pflichttreue, ihrer Liebe zu Mann und Kind alles Verstiegene, Lebensfremde, aufdringlich zur Schau Getragene fehlt; eben weil ihre nächsten Verwandten die kernigen Schweizerfrauen aus Pestalozzis und J. Gotthelfs Feder sind, die durch Fleiss, Treue und Vernunft zu den guten Engeln ihrer Männer werden — eben deshalb hat jenes Lied aufs Leben wirken können und müssen, so oft es der jüdische Hausvater am Freitagabendtisch sprach, den die Gattin ihm mit den geweihten Kerzen geschmückt hatte. Allein so leicht es auch wäre, diesen Frauenspiegel durch ähnliche Aussprüche der Bibel zu erläutern, so müssen wir hier, wie auch in unseren anderen Betrachtungen, von einer Zusammenstellung solcher Einzelsprüche absehen, da wir die Lebensanschauung des Judentums nicht nur *darstellen*, sondern weit mehr noch aus ihren allgemeinen Grundlagen, ihren letzten Wertsetzungen, *ableiten* wollen. Denn es steht hier, wie beim Pazifismus: wir glauben an ihn als Juden, nicht weil uns zufällig in der knappen auf uns gekommenen Auswahl aus biblischer Lyrik und Beredsamkeit eine Anzahl von Stellen erhalten sind, die den ewigen Frieden preisen, sondern weil das

Ideal der Verständigung der Völker sich **notwendig** aus den Voraussetzungen der biblischen Lebensanschauung ergibt. Gleiches gilt in bezug auf den Wert der weiblichen Persönlichkeit. Er folgt, wie wir glauben, aus den Anschauungen des Judentums vom Sinn des Lebens und von der Beziehung der Geschlechter mit unbedingter Notwendigkeit. Und wer ihn nicht anerkennt, setzt sich mit diesen Grundlagen, bewusst oder unbewusst, in Widerspruch.

Voraussetzung für die Wertschätzung der Frau ist die Wertschätzung dessen, was sie der Gesamtheit zu bieten vermag. Bildet der **Kampf** den Hauptinhalt und die Krone des Lebens, so kann das Weib zwar als Mutter der zukünftigen Krieger hochgeschätzt werden, aber doch eben nur mittelbar: Tugend ist eigentlich nur Männertugend, lat. *virtus* kommt von *vir*, griech. *andreia* von *aner* (Mann). Die körperliche Überlegenheit wird hier stärker betont, als im Interesse der Frau wünschenswert ist; selbst in Deutschland galt die körperliche Züchtigung der Frau, wie sie ja auch Siegfried an Kriemhilden vollzieht, keineswegs als schimpflich, und noch im vierzehnten Jahrhundert wurde ein besonders roher Ehemann durch Gerichtsurteil angehalten, „seine Frau nur mit Ruten zu züchtigen, wie es ziemlich ist und einem Biedermann zusteht" (Weber 215). Auch in Nietzsches Erneuerung des militaristischen Ideals ist das Weib nur das feinste Spielzeug des Kriegers; wer zu Frauen geht, vergesse die Peitsche nicht. Die zunehmende Schätzung geistiger — auch der Frau erreichbarer — Lebenswerte ist wohl die wichtigste Ursache für den Aufstieg des weiblichen Geschlechts.

Nichtsdestoweniger steht das Weib bei den reinen Kriegervölkern ganz erheblich höher als bei solchen, denen die rechte Schätzung des Verhältnisses der Geschlechter zueinander abging, sei es, dass die Frau vorwiegend als Ziel sinnlicher Wünsche aufgefasst wurde, sei es umgekehrt, dass die Liebe als Sünde, das Weib als Verführerin galt. Ersteres ist namentlich auch im alten Athen der Fall, dessen Kultur keineswegs, wie man wegen ihrer offiziellen Monogamie geglaubt hat, den Frauen besondere Rechte einräumte, vielmehr nach Marianne Webers richtiger Kennzeichnung die „exklusivste Männerkultur" gewesen ist. Es genügt, hinsichtlich der Unterschätzung des Weibes auf die ohne Widerspruch gebliebene Äusserung des grössten attischen Redners zu verweisen: „Wir haben Ehefrauen, um mit ihnen rechtsmässige Kinder zu zeugen, Nebenfrauen und Dirnen zu unserer Bequemlichkeit und Annehmlichkeit." Die Bürgersfrau, von jeder edlen Geselligkeit, und höheren Kultur nahezu ausgeschlossen, galt also nur als Mittel für die Wünsche des Mannes nach Erhaltung des Geschlechtes; selbständige Frauentypen finden sich nur unter jenen Jonierinnen (wie Aspasia), die fast durchweg, wie neuerdings so manche jüdische Studentin in Russland, den Anteil an der höheren Bildung mit dem Opfer ihrer Frauenehre erkaufen mussten. Noch tiefer sank die Sittlichkeit in der sogenanten hellenistischen Zeit, also nach Alexander dem Grossen, teils infolge der Berührung mit den sittlich zerfallenen Grossstaaten Asiens, teils im Zusammenhang mit wirtschaftlichen Verhältnissen, insbesondere der weiteren Ausdehnung der Sklavenwirtschaft. Als Rückwirkung gegen diesen sittlichen Verfall stellt

sich denn nun in Palästina eine gesteigerte Ängstlichkeit gegen die freie Bewegung des weiblichen Geschlechts ein (dem ja auch heute gerade in Städten mit gelockerter Sittlichkeit etwas engere Schranken gezogen zu werden pflegen), — andererseits aber im Urchristentum eben jene Feindschaft gegen alles Natürliche, jene Tendenz, blossmenschliche Triebe und Neigungen als sündhaft zu brandmarken, die uns bereits in anderem Zusammenhang beschäftigt hat: wie der Wille nach politischer und wirtschaftlicher Macht, gilt auch das Sehnen des Mannes nach dem Weibe an und für sich als Sünde; die Ehe wird nur gestattet, um Schlimmeres zu verhüten. Während aber der Preis der Armut aus sehr begreiflichen Gründen keine sehr weitgehenden praktischen Folgen gehabt hat, wirkte sich jene asketische Sexualethik erst während der nächsten Jahrhunderte völlig aus; wenn noch das Urchristentum sich darauf beschränkte, dem Bischof die Polygamie zu verbieten, wird im Mittelalter allmählich die Ehelosigkeit der Priester und Mönche zum Gesetz und stempelt die Frömmigkeit des Familienvaters zu einem Christentum zweiten Grades. Unter solchen Anschauungen aber litt von Anfang an die Wertschätzung des Weibes; während nach unserer Bibel bekanntlich „Gott den Menschen in seinem Ebenbilde schuf: männlich und weiblich schuf er sie", ist nach dem Apostel (I. Kor. 11,7) „der Mann Gottes Ebenbild und Ehre, das Weib aber des Mannes Ehre", so dass ein moderner protestantischer Theologe mit Recht von einer nur „bedingten Gottebenbildlichkeit des Weibes" im N. T. gesprochen hat. Wenn somit bei Paulus nach dem gleichen Gelehrten „die niedere Wertschätzung des Weibes die höhere fast

verdrängt hat", so ist es kein Wunder, dass noch im Jahre 1595 kirchliche Diskussionen darüber stattfinden konnten, ob die Frau überhaupt als Mensch im vollen Sinne des Wortes zu gelten habe.

Wenn im Judentum eine solche Diskussion unmöglich war, vielmehr der Talmud (in merkwürdiger Übereinstimmung mit einem Worte Fichtes) von dem unverheirateten Manne sagt, er sei eigentlich kein Mensch zu nennen, so liegt das wesentlich daran, dass sich das Judentum hinsichtlich der Beziehungen der Geschlechter eine durchaus verständige, von allen Überspannungen freie Auffassung bewahrt hat. Die Religion Israels ist die erste, welche die im ganzen Altertum, ganz besonders auch im Orient, im Schwange befindliche und meist religiös sanktionierte Prostitution verworfen hat; „es darf keine feile Dirne geben unter den Töchtern Israels", lehrt das Deuteronomium; den Propheten erscheint die Unzucht, gleichviel ob mit jüdischen oder fremden Frauen betrieben, geradezu als „Entweihung des göttlichen Namens". Nicht weil die Unsittlichkeit im Anschluss an den Tempelkult getrieben wurde, hat das Judentum sie verworfen (so M. Weber 118, 130); die Kunst des Lesens und Schreibens, die ebensogut in den Heiligtümern gepflegt wurde, galt natürlich als völlig unanstössig; vielmehr verwehrte die Bibel diese Scheusslichkeiten so gut, wie die Kinderopfer, im Einklang mit dem Geist des Volkes, dessen Sprache die Unsittlichkeit, als „welk und töricht" (nebala) bezeichnete und ihre Verbreitung mit dem stolzen Worte „so etwas geschieht nicht in Israel" von sich wies. Aber eben weil die Ethik der Bibel von Geschlecht zu Geschlecht tiefer drang, lag für

das Judentum keine Veranlassung vor, den Verkehr der Geschlechter und damit das Familienleben als solches zu brandmarken; vielmehr darf man im Anschluss an F. Wilke „kühnlich behaupten, dass es die israelitische Religion gewesen ist, welche die Familie geschaffen hat." Die Gründung eines Hauses gilt hier nicht nur als natürliches Recht des Menschen, sondern als religiöse Pflicht; das Segenswort des Schöpfers: „Seid fruchtbar und mehret euch" fasst die talmudische Auslegung geradezu als Befehl auf, dessen Übertretung nur durch ganz besondere Ausnahmefälle entschuldigt werden kann; und dieser Befehl gilt als die Quelle höchsten Lebensglückes. „Wer ohne Weib lebt, lebt ohne Thora, ohne Segen." „Dein Weib, ein blühender Weinstock an der Mauer deines Hauses, deine Kinder, wie Ölbaumsprossen rings um deinen Tisch," so lautet, wie wir bei früherer Gelegenheit bereits erwähnten, die Schilderung häuslichen Segens, den der 128. Psalm dem „Gottesfürchtigen" verheisst.

Ebenso günstig für die Frau, wie jene durchaus gesunde Sexualethik, waren die Lehren des Judentums vom Sinn und Inhalt des Lebens. Wo der Satz galt „nicht durch Kraft und nicht durch Stärke, sondern durch meinen Geist", war der Wert des Lebens auf ein Gebiet verlegt, auf dem sich die Frau vollkommen gleichwertig mit dem Manne betätigen konnte und betätigt hat. Das ist selbstredend im Judentum auch voll anerkannt worden. „Mann und Weib, je nach ihren Taten ruht auf ihnen der Geist Gottes," sagt der Talmud; der höchsten Leistungen auf dem Gebiete der Religion erachtete man Frauen nicht minder fähig als Männer; die fromme Hanna galt als Muster für jeden Beter; Prophetinnen wie

Mirjam und Hulda werden gerühmt; für die Zukunft wird die Ausgiessung des göttlichen Geistes über beide Geschlechter in gleicher Weise erwartet (Joel 3, 1). Aber von ungleich grösserer Bedeutung war, dass man auch die Durchschnittsleistung des Weibes durchaus zu würdigen wusste; „Frauenweisheit baut das Haus, die Törin reisst es mit eigenen Händen nieder" — solche Sätze durchziehen das Buch der Sprüche Salomos, das in das Loblied der *Esches chajil* ausklingt; in der Tat berichtet uns die Bibel von dem mütterlichen Scharfblick mancher Rebekka, der Weisheit mancher Abigail; und die höchste Gnade, die Israel erwiesen wurde, die Befreiung aus Ägypten, bringt der Talmud mit dem Verdienste frommer Frauen in Zusammenhang. Diese Bedeutung der weiblichen Frömmigkeit wurde gesteigert durch den immer fortschreitenden Ausbau der Vorschriften über die religiöse Heilighaltung des Haushaltes, durch die ein sehr wesentlicher Teil des religiösen Lebens in Frauenhände gelegt wird. Die Religion Israels gipfelte ja nicht im Opferkult, seit er nur in Jerusalem gepflegt wurde und erst recht seit seinem Wegfall, aber auch nicht im synagogalen Gottesdienst, wie vielfach neuerdings unter fremden Einfluss, sondern eben im Hause, das nur dann dem Buchstaben wie dem Geiste der Thora entsprechen konnte, wenn die Frau dem Glauben die Treue hielt. In weit höherem Masse, als bereits zu Vater Abrahams Zeiten, musste späterhin für den religiösen Juden bei der Wahl der Gattin oder Schwiegertochter der Gedanke an ihre religiöse Gesinnung in erster Linie massgebend sein.

Nun soll natürlich nicht behauptet werden, dass die Überzeugung von der vollen Gleichwertigkeit des Wei-

bes, wie die Bibel sie lehrte, durchweg bis in die letzten Tiefen der Volksseele eingesickert sei, also all die Vorurteile bezwungen hätte, die sich ja auch ausserhalb der jüdischen Gemeinschaft (wurzelnd in den vom Judentum überwundenen Lebenswertungen und in längst ausser Übung gekommenen Einrichtungen, wie dem ausschliesslich dem männlichen Geschlecht obliegenden Totenkult) mindestens im Unterbewusstsein erhalten haben. Was Jahrtausende gesät, kann die bessere Einsicht nicht in wenigen Generationen überwinden: so wird vielfach auch in jüdischen Kreisen der Sohn als der eigentliche „Stammhalter" betrachtet; mancher Vater und — manche Mutter zeigt sich vielleicht etwas enttäuscht, wenn das neugeborene Kind „nur ein Mädchen" ist. Überdies hat wohl die Beschränkung der weiblichen Bewegungsfreiheit, auf die wir noch zu sprechen kommen, die Überwindung solcher uralter Vorurteile erschwert und naiven Äusserungen männlichen Geschlechtsstolzes Vorschub geleistet. Selbstredend haben sich aber solche Rückständigkeiten nicht aus den Lebenswertungen des Judentums, sondern trotz ihrer entfaltet; und die Kraft der treibenden Ideen unseres Glaubens war doch gross genug, um innerhalb der jüdischen Gemeinschaft, aber auch durch mittelbare Einwirkung weit über sie hinaus auf eine Verinnerlichung des ehelichen Bandes und eine hohe Wertschätzung des Weibes hinzuwirken. „Der Einfluss der alttestamentlichen, den theokratisch gemilderten Patriarchalismus mit stimmungsvoller Innigkeit verbindenden Aussprüche auf die gefühlsmässige Gestaltung der modernen Ehe ist durch die Vermittlung der christlichen Predigt und der Bibellektüre, namentlich seit der

Reformation, ein ausserordentlich bedeutender gewesen. Jene Aussprüche Luthers, die wir so gern als Zeichen deutschen „Gemütes" ansehen, stehen ersichtlich alle unter biblischem Einfluss". So urteilt Marianne Weber S. 130; und nicht unrichtig fügt sie hinzu, dass „die sittliche Reinheit und Innigkeit der Beziehungen zwischen den Gatten und zu den Kindern durch den Druck jahrhundertelanger Verfolgung, welche dem Juden seine religiöse Gemeinde und seine Familie als einzige Zufluchtsstätten liess, nur gesteigert worden sind". Der Grund für diese Steigerung liegt freilich weniger im sozialen Druck als solchem, der vielfach sonst auf die Entwicklung des Familienlebens recht ungünstig eingewirkt hat, als vielmehr in der immer zunehmenden Geltung der religiösen Anschauungen, die wir entwickelt haben. Mann und Frau fühlten sich notwendig angewiesen auf die gegenseitige Ergänzung, um gemeinsam die von Gott gesteckte Lebensaufgabe zu erfüllen, in einem von Gottesfurcht durchdrungenen Heim die höchsten Werte des menschlichen Daseins darzustellen und den Fortbestand der Glaubensgemeinschaft zu verbürgen. Daher galt das weibliche Geschlecht weder als das schwächere, noch — als das schönere, sondern die Frau ist dem Bibelwort gemäss die „Helferin zur Seite des Mannes", die seine materiellen Sorgen, wie seine höchsten sittlich-religiösen Interessen mit ihm teilt. Wünschte die Frauenbewegung nicht mehr als die Anerkennung der vollen seelischen Gleichwertigkeit der Geschlechter, so könnten wir ihr vom Standpunkt unserer Lebensanschauung aus ohne jede Einschränkung zustimmen.

Unverkennbar ist aber doch, dass die Bewegung mehr

oder minder stark auf die Forderung der Gleichartigkeit männlicher und weiblicher Betätigung hindrängt. Logisch folgt solche Gleichartigkeit aus der Gleichwertigkeit mit nichten; und das hat die gemässigte Frauenbewegung auch stets anerkannt. Man braucht die Unterschiede zwischen männlicher und weiblicher Art nicht derart aufzubauschen, wie Ibsen und Strindberg es tun, aber wegleugnen lassen sie sich nicht; und die schematische Zuweisung gleicher Lebenswege für beide Geschlechter könnte weder Frauen noch Männern volle Befriedigung geben. Was hat also zu geschehen, um der Frau in einer wirtschaftlich und geistig wesentlich veränderten Welt denselben Einfluss und dieselbe Entfaltungsmöglichkeit zu gewähren, wie sie ihre Schwestern in alter Zeit gefunden haben?

Verhältnismässig leicht ist diese Frage bezüglich der Stellung der Frau im Hause zu entscheiden. Die patriarchalische Ehe, wie das Judentum sie lehrt, belässt den Mann, den Hauptträger der materiellen Verantwortung, als Vorstand des Haushalts. Aber gerade weil die Bibel den Satz geprägt hat: „Nach dem Manne gehe dein Sehnen, und er gebiete dir", ist sie auch der berufenste Interpret der vieldeutigen Worte. Sie schildert uns die Frau nicht als Magd des Mannes, sondern als Mitleiterin des Hausstandes: in der Patriarchenzeit sind die Knechte dem Abraham, die Mägde der Sara unterstellt; aus späterer Zeit hören wir von einer frommen Frau, die durchaus selbständig den von ihr hochverehrten Propheten bei seiner Durchreise regelmässig zu Gaste lädt und die Erlaubnis ihres Mannes erst erbittet (und erhält), als sie ihm auch ein Nachtquartier bieten will. Auch das salomonische

Biederweib, Esches chajil, wie wir sie in Zukunft nennen wollen, hat offenbar durchaus die „Herrschaft im Hause", die nach dem schönen Wort der Goetheschen Heldin dem Weibe gebührt. Und wenn eine Frau von Dorotheas Seelenstärke meint, dass die Frau „nur durch Dienen zum Herrschen gelangen" könnte, also „bei Zeiten dienen lerne nach ihrer Bestimmung", so tuen diese (wohl auf jenes Bibelwort über die „Bestimmung" des Weibes zurückweisenden) Worte der Eigenart der Frau in keiner Weise Unrecht. In Nietzsches Worten: „Des Mannes Glück ist: Ich will; des Weibes Glück: Er will. — Sehet, jetzt eben ward die Welt vollkommen, also denkt ein jedes Weib, wenn es aus ganzer Liebe gehorcht" — in diesen Worten liegt ein sehr berechtigter Kern, den nur ganz Lebensunkundige oder verblendete Verfechter einer mechanischen Gleichmacherei verkennen können. Aber unbeschadet jenes tiefen Bedürfnisses nach dem Glück liebender Hingabe wird das echte Weib nie auf ihre Selbständigkeit verzichten wollen und dürfen da, wo ihr höchstes Anliegen in Frage steht: bei der Erziehung der Kinder. Und in diesem Punkte hat das Judentum die Frau als durchaus gleichberechtigt mit dem Manne anerkannt. Vollkommen selbständig darf die fromme Hanna ihren Sohn dem Tempel weihen; mit gleicher Ehrfurcht nennt das Kind im Tischsegen „meinen Vater und Lehrer, den Herrn dieses Hauses, und meine Mutter und Lehrerin, die Herrin dieses Hauses" nebeneinander. Denn schon das Zehngebot mahnt: „Ehre Vater und Mutter"; und: „Jeder hege Ehrfurcht vor seiner Mutter und seinem Vater", lautet die erste Vorschrift des Heiligkeitsgesetzes. Das Spruchbuch lehrt väterliche Zucht und

mütterliche Weisung in gleicher Weise achten; und wenn Gott nach dem biblischen Bilde Israel züchtigt, wie ein Vater sein Kind, so wird er es trösten, „wie eine Mutter ihren Sohn". Dies Bestreben nach Gleichstellung beider Eltern führt zu einer Gesetzesvorschrift, deren Sinn und Bedeutung uns erst durch die neueren rechtsgeschichtlichen Forschungen vollkommen deutlich geworden ist. Es handelt sich um die Bestimmung, dass im äussersten Notfall ein unbotmässiger Sohn vom Gericht zum Tode verurteilt werden darf, freilich unter so viel Klauseln, dass das Gesetz nach dem Talmud „nie zur Ausführung gekommen ist noch kommen wird". Seine Bedeutung liegt nicht in der Vollmacht, die es dem Gerichte einräumt, sondern in der Aufhebung des vormosaischen Rechtes, das, wie bei anderen Völkern, den Vater und sogar den Schwiegervater zum Herrn über Leben und Tod der Kinder machte (vgl. 1. Mos. 38, 24). „Hat jemand", so lautet das deuteronomische Gesetz, „einen widerspenstigen, unbotmässigen Sohn, der nicht hört auf seinen Vater und seine Mutter und, wenn sie ihn züchtigen, nicht gehorcht, so sollen ihn anfassen sein Vater und seine Mutter und ihn hinausführen zu den Ältesten seiner Stadt und sprechen: Dieser unser Sohn usw." Im Gegensatz zu dem Begriff der *patria potestas* wird das Züchtigungsrecht beiden Eltern in gleicher Weise gegeben; die Verurteilung zum Tode kann nur auf beider Antrag durch das Strafgericht erfolgen. Und während die echte *patria potestas* nach dem Tode des Vaters auf den Sohn übergeht, z. B. nach germanischem Recht der Sohn zum Muntwalt der Mutter wird und Telemachos eine Penelope aus dem Zimmer weisen, nach Feststellung des Todes seines Vaters auch

verheiraten darf, so tritt im biblischen Kulturkreis die Mutter an Stelle des fehlenden Vaters: Hagar verheiratet ihren Sohn.

Solche Anerkennung der Frau als Herrin des Hauses und Miterzieherin der Kinder drängte notwendig zur Monogamie, die freilich erst um 1000 n. Ch. gesetzlich eingeführt wurde, nicht nur, wie Marianne Weber meint, weil das Judentum sie in christlichen Ländern vor sich sah (es hat weder das kirchlich geduldete Konkubinat, noch das Züchtigungsrecht des Mannes aus christlicher Ehesitte übernommen, und von den Ansammlungen fahrender Frauen, wie sie bei den Konzilien in Konstanz und in Basel bemerkt wurden, war bei ähnlichen jüdischen Veranstaltungen nicht die Rede), sondern namentlich weil sie den Tendenzen der jüdischen Lebensanschauung entsprach. Schon die hebräische Sprache, die, wie manche ihrer Schwestern, statt „Nebenfrau" kurzerhand „Feindin" sagt, zeigt sich der Schattenseiten der Polygamie durchaus bewusst. Bereits in biblischer Zeit muss in Friedenszeiten die Monogamie die Regel gebildet haben, weil ja jeder Mann eine Familie zu gründen suchte; sowohl das Bibelwort, dass Mann und Frau zu einem Wesen werden, wie die ständig wiederholten Vergleiche der einzigartigen Beziehung Gottes zu Israel mit der des Mannes zum Weibe setzen die Einehe voraus, und neben Esches chajil wäre eine zweite Hausfrau einfach undenkbar. In talmudischer Zeit kommt die Sitte der Kebsen ausser Übung, ohne dass es jemals ihrer gesetzlichen Abschaffung bedurft hätte. Im Mittelalter fiel der Hauptgrund der biblischen Polygamie weg: der grosse Frauenüberschuss infolge der ständigen Kriege in Verbindung mit dem Wunsch eines jeden

Weibes, Mutter zu werden und in stürmischer Zeit einen Schützer zu haben; erst seit die Zahl heiratsfähiger Männer und Frauen etwa die gleiche war, konnte das Judentum die Monogamie einführen, aber nicht in jener nur offiziellen Form, wie wir sie aus Griechenland kennen gelernt haben, sondern in Verbindung mit dem uralten Satze jüdischer Sittlichkeit, dass andere als dauernde, religiös geheiligte Beziehungen zwischen den Geschlechtern nicht geduldet werden dürfen.

Während nun aber die jüdische Sitte der Frau innerhalb des Hauses zu höchster Ehre und Geltung verhalf, hat die Bibel und mehr noch der Talmud das Hinaustreten in die Sphäre des öffentlichen Lebens durchaus abgelehnt. „Alle Ehre der Königstochter ist im Hause innen", dies Bibelwort wendet der Talmud auf jedes jüdische Weib an; und den Massstäben, die er an weibliche Zurückgezogenheit und Schicklichkeit anlegt, halten sogar die Edelgestalten der Patriarchenfrauen nicht immer stand. So kommt es begreiflicherweise zu einer Trennung der religiösen Pflichten, von denen manche (Mischna, Sabb. II 6) der Frau, andere dem Mann vorgeschrieben sind; an der stärkeren Gebundenheit des Weibes befestigt sich der uralte Geschlechtsstolz des Mannes aufs neue und sucht sich Ausdrücke, die trotz der Bedenken, die wegen ihrer Missverständlichkeit auch von sehr frommer jüdischer Seite gegen sie erhoben wurden, gelegentlich zu einseitiger Kennzeichnung der jüdischen Lehre vom Weibe verwendet worden sind. In Wahrheit sind die Anschauungen und namentlich die Gesetzgebung der Talmudisten nichts weniger als frauenfeindlich. Im Gegenteil: gerade die Vorschriften, die erst in talmudischer

Zeit neben den biblischen hervortreten, nehmen das Interesse der Frau auf das lebhafteste wahr; sie geben der Witwe und der Waise einen Versorgungsanspruch und bringen dadurch die Klagen zum Verstummen, von denen die prophetischen Bücher widerhallen; sie verleihen der vom Vater verheirateten Minderjährigen das Recht, bei erlangter Grossjährigkeit von der Ehe zurückzutreten; sie ermöglichen es der Ehefrau, auf Ausstellung des Scheidebriefes zu klagen und sogar gegen einen ihr nicht genehmen Orts- und Berufswechsel des Mannes zu protestieren. Aber es ist gar kein Zweifel: der Talmud will sehr viel für die Frau, aber sehr wenig (in der Öffentlichkeit wenigstens) durch die Frau geschehen lassen; eine Erscheinung, wie Debora, ist ihm anstössig; er billigt durchaus den Gedanken: die Frau gehört ins Haus.

Diese Tendenz erklärt sich, wie ich glaube, nicht ausschliesslich aus der Reaktion gegen jene Welle sittlicher Ungebundenheit, deren Einfluss auf die urchristliche Ehefeindschaft wir kennen lernten; sie ist auch nicht lediglich aus wirtschaftlichen Zuständen abzuleiten. Vielmehr scheint das Ideal der weiblichen Frömmigkeit, das der *Zeniuth* — eines durch die Worte Demut, Keuschheit, Bescheidung einigermassen zu umschreibenden Begriffes — sich in der Geborgenheit des häuslichen Lebens allerdings am leichtesten entfalten zu können. Und die Bedenken fromm-jüdischer Kreise gegen das Heraustreten der Frau ins öffentliche Leben — Bedenken, die vielleicht noch viel stärker innerlich vorhanden sind, als sie sich nach aussen hervorwagen — beruhen, glaube ich, nicht auf blossem Konservatismus oder auf buchstabengläubigem Festhalten an überkommenen Sitten, sondern

auf der Sorge, dass das altjüdische Ideal der Esches chajil, das im Laufe der Jahrhunderte Israels Stolz gewesen ist, verschwinden könnte im Strudel des modernen Lebens.

Wie nun aber, wenn dies Ideal gerade dadurch am schwersten gefährdet würde, dass man die Frau nach wie vor aufs Haus zu beschränken sucht, ohne zu bedenken, wie viel dies „Haus" inzwischen an materiellen, geistigen und sozialen Werten unwiederbringlich verloren hat und wie sehr man infolgedessen die weibliche Entfaltungsmöglichkeit im Vergleich zu früheren Jahrhunderten beschränkt? Das ist die Frage, die man sehr ernsthaft wird prüfen müssen, wenn man das altjüdische Frauenideal nicht nur rühmen, sondern auch unter völlig veränderten Verhältnissen tatsächlich erhalten will.

Jener Verlust, den die häusliche Sphäre zugunsten der Öffentlichkeit erlitten hat, ist am handgreiflichsten auf wirtschaftlichem Gebiet zu beobachten. In der Patriarchenzeit herrscht mit geringen Einschränkungen die sogenannte „geschlossene Hauswirtschaft": die Grossfamilie, aus den Angehörigen der Sippe und der Dienerschaft bestehend, stellt im wesentlichen aus eigenen Rohstoffen und mit eigenen Arbeitskräften her, was sie zu ihrer Ernährung und Bekleidung bedarf. Schon in der Zeit der Esches chajil ist das erheblich anders. „Sie gleicht dem Schiffe des Kaufmanns: von fern bringt sie ihr Brot", und das gereicht ihr zum Ruhm. Sie arbeitet auch nicht nur, wie Schillers Hausfrau, für den häuslichen Bedarf; ihre Gürtel bringt der fremde Kaufmann zu Markte. Einen Schritt weiter geht die jüdische Frau im Mittelalter; lesen Sie z. B. die Memoiren der Glückel von Hameln, einer jüdischen Frau des siebzehnten Jahrhunderts, die

nach dem Tode ihres Mannes ein Juwelengeschäft selbständig führt, um ihre zahlreiche Familie zu ernähren. Vollends in der Neuzeit ist die „geschlossene Hauswirtschaft" völlig durchbrochen, und eben dadurch sind die Arbeitsbedingungen der Frau aufs gründlichste verändert. Unsere Töchter brauchen, in der Stadt wenigstens, nicht mehr das Wasser hereinzuholen, wie Rebekka und noch Gretchen (im „Faust"); die Spindel der Esches chajil und der Schillerschen Hausfrau steht höchstens noch als Schmuckstück im Hause; selbst das Brotbacken besorgt vielfach der Handwerker. Überdies hat sich der Familientisch erheblich verkleinert, an welchem noch, als Gustav Freytag „Soll und Haben" schrieb, neben den Angehörigen des eigenen Haushaltes auch die unverheirateten Angestellten ihren Platz einnahmen. Nichtsdestoweniger bleibt, namentlich infolge der erheblichen Steigerung der Ansprüche an die häusliche Bequemlichkeit, in einer kinderreichen Familie für die Hausfrau und vielleicht auch für eine heranwachsende Tochter Raum zu ausreichender Betätigung; einen Lebensberuf kann sich aber aus der hauswirtschaftlichen Tätigkeit eine zweite Frau selten machen, während doch früher die unverheiratete Tante ein sehr gern gesehenes, nützliches Mitglied des Hausstandes war. Aus diesem Sachverhalt ergab sich zunächst für die minderbemittelten Kreise die unabweisbare Notwendigkeit, ihren Töchtern Gelegenheit zu wirtschaftlicher Selbständigkeit zu schaffen; und eine solche kann in unserer Zeit nur noch selten innerhalb des Hauses, also durch Heimarbeit industrieller oder kaufmännischer Art, geboten werden. Der sogenannte gute Bürgerstand hat lange gezögert, diesem Beispiele zu folgen: man wollte den jungen

Mädchen nicht durch Berufstätigkeit die „schönsten Jahre des Lebens" und — die Heiratschancen verderben. So liess man denn in der vorigen Generation oft den schulentwachsenen Mädchen diejenigen Jahre, in welchen ihre Brüder den Grund zu ihrer wirtschaftlichen Brauchbarkeit legten, in oberflächlichem Genuss und meist ebenso oberflächlicher „geistiger Anregung" verstreichen, liess sie auf den Mann warten und machte sie doch gleichzeitig für eine einfache Ehe zu anspruchsvoll, — bis die Jahre der Rosen verflogen und gar oft die Wahl blieb zwischen einem Dasein, in dem man sich und den nächsten Verwandten im Wege steht, oder — einer Geldheirat. Wir verkennen nicht die gute Absicht eines solchen altfränkischen Erziehungsplanes; aber es gibt doch wohl keinen grösseren Unterschied, als denjenigen zwischen jenen durch keinerlei Pflicht im Genuss gestörten Flitterpuppen und den kernigen Gestalten einer Rebekka und einer Esches chajil, die „des kommenden Tages lachen" und sich ihres Lebens freuen, nicht obwohl, sondern weil sie arbeiten und jener jüdische Glaube an den sittlichen Wert und den Segen der Arbeit, den wir aus unserer vorigen Betrachtung kennen, auch an ihnen sich bewahrheitet.

Nicht minder bedauerlich sind die Folgen der Engherzigkeit, die liebender Unverstand auf dem Gebiete der Frauenbildung bewiesen hat. Auch hier hat man die Frau im wesentlichen aufs Haus beschränken wollen; in der Tat verdankt Esches chajil die „Lehre der Liebe, die auf ihrer Zunge ist," und die Kunstfertigkeit, die sie sicherlich auf ihre Töchter vererbt, wohl nur häuslichem Unterricht. Die Grossfamilie bestritt ja auch ihren Bedarf an geistiger Nahrung im wesentlichen aus eigenem: der Va-

ter, die Mutter, sehr oft auch ein Sklave unterwies die Kinder; und bedenkt man, dass noch Goethe seine Vorbildung für die Universität nahezu ausschliesslich im Elternhause empfing, so begreift man, dass Recha (im „Nathan") ohne Schulbildung, fast ohne Kenntnis des Lesens und Schreibens heranwächst, Pestalozzi die Erziehung zu sehr erheblichem Teil dem Hause überlassen wollte. Inzwischen haben sich die Verhältnisse aber geändert. Soll die Frau, wie Esches chajil es konnte, teilnehmen am wirtschaftlichen und geistigen Leben ihres Kulturkreises, so bedarf sie eines methodisch erteilten Unterrichts, wie ihn in der Regel nur die Schule geben kann. So haben sich denn auch fromm-jüdische Kreise durchweg damit abgefunden, dass hier die Grenzen der geschlossenen Hauswirtschaft durchbrochen werden und dass ihre Töchter in der Schule genau so die Grundlagen ihrer Kultur kennen, selbständig und logisch denken lernen, wie ihre Söhne. Nur auf dem Gebiete der religiösen Unterweisung hat man die letzten Konsequenzen noch nicht durchweg gezogen, und zwar deshalb, weil im Talmud die Meinung, der Vater sei verpflichtet, seine Tochter „Thora zu lehren", von der Mehrheit der Gesetzeslehrer abgelehnt wird. So hat man denn in Russland vielfach dem weiblichen Geschlechte eine ausschliesslich profane Ausbildung gewährt, also das Interesse der meist frühreifen Mädchen für geistige und ästhetische Dinge aufs lebhafteste geweckt, ohne für eine religiöse Ergänzung irgendwie Sorge zu tragen, ohne ihnen irgendwelches Gegengift zu gewähren gegen die durchweg dem Judentum und der Religion überhaupt unfreundlichen Tendenzen neuzeitlicher Halbbildung — und das alles in der Überzeugung, nur auf diesem Wege

recht fromme Frauen vom Schlage der Esches chajil erziehen zu können! Der Erfolg war natürlich verheerend, und der Abfall der nächsten Generation brachte in der traurigsten Weise den mittelbaren Beleg dafür, wie sehr die Festigkeit des mittelalterlichen Judentums gerade auf der Frömmigkeit seiner Frauen beruht hatte. Besser steht es im Westen, namentlich seit Samson Raphael Hirsch in Frankfurt a. M. eine Mädchenschule strenggläubiger Richtung begründete, in welcher neben dem Lehrplan der höheren Bildungsanstalten ein gründlicher hebräischer und Religionsunterricht erteilt wurde. In der Tat befand er sich mit dem Talmud (und zwar mit der Überzeugung sämtlicher Talmudlehrer) weit eher in Übereinstimmung als die Rabbiner des Ostens. Denn ganz abgesehen davon, dass der Talmud eine Reihe schriftkundiger Frauen und eine Lehrerin namens Mirjam erwähnt, – darüber waltet nicht der geringste Zweifel, dass die Frauen die Lehren und Gesetze des Judentums, deren Erfüllung ihnen obliegt, nicht nur kennen, sondern auch lieben lernen sollen, und das ist bei jungen Mädchen, die in das moderne Kulturleben eingeführt wurden, nur auf Grund eingehender Betrachtung der wichtigsten Religionsquellen und gründlicher Erörterung ihrer Beziehungen zur modernen Kultur denkbar. Was die Schule begonnen, setzen Vereine und Fortbildungskurse in erfreulichster Weise fort; mehr und mehr gehen aus ihnen moderne Frauen mit selbständiger religiöser Überzeugung hervor. Allerdings, Talmud pflegt im Lehrplan dieser Kurse nicht zu stehen; und zur Pflicht sollte sein Studium keiner Frau gemacht werden. Es wird nicht jedem Frauenauge leicht fallen, hinter der unerbittlichen logischen

Strenge dieser in völlig reizloses Sprachgewand gekleideten Diskussionen die Gemütstiefe und Weichheit durchschimmern zu sehen, aus der letzten Endes das Riesenwerk rabbinischer Gesetzesausgestaltung und Schriftauslegung entquollen ist. Dass aber solche Frauen, die das Studium der talmudischen Literatur wünschen, insbesondere die zukünftigen Bildnerinnen unserer Jugend, nicht zurückgewiesen werden dürfen, ist neuerdings auch von sehr konservativer Seite mit Recht hervorgehoben worden. Glückel von Hameln fühlte sich in keiner Weise zurückgesetzt, sondern eher stolz beglückt, wenn sie ihren Mann neben sich „brummen", im hergebrachten Tonfall Talmud studieren hörte; eine heutige Frau würde es niemals begreifen, weshalb man ihr das Studium des römischen Rechts erlauben, das des jüdischen verbieten und den Zutritt zu den Vorlesungen nichtjüdischer Philosophen gestatten, aber das Eindringen in die jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters versagen will.

Wie das wirtschaftliche und geistige Leben, so hat sich endlich das soziale mehr und mehr von der geschlossenen Hauswirtschaft emanzipiert. Wenn Esches chajil die Hand, die die Spindel fasste, dem Dürftigen öffnet, so übt sie Wohltätigkeit in den einzigen Formen, die ihre Zeit kennt. In unseren Tagen reicht die Gabe und das Darlehen von Hand zu Hand nicht aus, um Aufgaben, wie Massenansiedlungen und Massenbeschulungen zu bewältigen. Erscheint daher die Mitwirkung mitfühlender und entschlossener Frauen in unseren Hilfsvereinigungen erwünscht, so ist sie völlig unentbehrlich auf den Grenzgebieten sozialer und pädagogischer Arbeit. Die Schaffung geeigneter Heime für die berufstätige weibliche Gross-

stadtjugend, die Fürsorge für verwaiste, für arbeitslose oder für sittlich gefährdete Mädchen, die traurige, aber so notwendige Pflicht der Bekämpfung des Mädchenhandels — das alles sind Aufgaben, die vorwiegend von Frauen gepflegt werden müssen, wenn die Lösung gelingen soll. Und nachdem so mancher Mitarbeiterin an der Wohlfahrtspflege der Nachweis voll gelungen ist, dass eine Frau durch öffentliche Tätigkeit der Gemeinschaft dienen kann, ohne an ihrer Weiblichkeit irgendwelchen Schaden zu erleiden, ja, dass gerade im Interesse rechtverstandener Weiblichkeit ihre Mitarbeit unerlässlich ist, bedarf es für niemanden mehr des Beweises, dass auch zahlreiche Zweige der jüdischen Gemeindeverwaltung der Mitwirkung der Frauen nicht ohne Schaden werden entraten können.

Etwas anders steht es mit den politischen Rechten. Esches chajil kümmert sich nicht um die Politik: „ihr Mann ist bekannt am Tore"; darin liegt vielleicht die einzige grundsätzliche Schranke, die ihr gezogen ist. Nur ausnahmsweise haben Frauen, wie Debora und Judith, in die Politik, sogar in den Krieg eingegriffen; aber ihr Beispiel und das der Königin Salome Alexandra, deren Amt die Rabbinen nicht als ungesetzlich verworfen haben, beweist höchstens, dass vom Standpunkt des Religionsgesetzes aus die Bekleidung einzelner Frauen mit politischer Macht nicht unbedingt missbilligt werden darf, rechtfertigt aber noch nicht das aktive Wahlrecht für das gesamte weibliche Geschlecht, das zugleich eine moralische Wahlpflicht, damit aber ein Heraustreten einer jeden Frau in die Stürme des politischen Parteilebens einschliesst. Vieles, was man für das Stimmrecht der Frauen angeführt

hat, erscheint vom Standpunkt unserer Lebensanschauung aus nicht stichhaltig; wir glauben weder (aus Gründen, die wir in unserem zweiten Vortrag dargelegt haben), dass das Recht auf politische Betätigung zu den angeborenen Menschenrechten gehört, ohne deren Ausübung der Mensch geradezu verkümmern müsste, noch meinen wir, dass eine gedeihliche Entwicklung des Rechtswesens, wie sie dem Interesse der Frauen entspricht, in Zukunft nur unter dem Druck des weiblichen Stimmrechts möglich sein würde. Allerdings aber hoffen wir — trotz der Kriegshetzereien einzelner englischer Suffragetten —, dass der Eintritt der Frauen in die Politik ein sehr wirksames, vielleicht sogar das einzige wahrhaft wirksame Mittel wäre, dem Wiederaufleben militaristischer Tendenzen vorzubeugen. Und wenn dem so ist, also der Politisierung der Frauen als erfreuliche Kehrseite eine „Feminisierung der Politik" im angegebenen Sinne gegenüberstünde, so möchten wir unsererseits der Erhaltung und Einführung des Frauenstimmrechts nicht widerstreben.

Wie man aber zu Einzelforderungen der Frauenbewegung stehen mag, grundsätzlich kann sich kein Verständiger der Notwendigkeit verschliessen, der Frau für den Spielraum, den sie daheim an wirtschaftlicher, geistiger und sozialer Betätigung verloren hat, ausserhalb des Hauses Ersatz zu bieten. Ja, die Notwendigkeit eines Überschreitens der häuslichen Grenze ist vielleicht derart anerkannt, dass die umgekehrte Frage entstehen kann: ob nämlich unsere Frauen durchweg genug Kraft und Freude übrig haben für diejenigen Aufgaben innerhalb des Familienkreises, die nach wie vor ihnen und nur ihnen obliegen können. Wir reden nicht von jenen Tausenden

von Arbeiterinnen, die nur äusserster Not gehorchend im Getriebe des Fabriklärmes ihre Pflichten als Hausfrauen und als Mütter zurückstellen, denen die Erhaltung eines Familienlebens nur dadurch möglich wird, dass ihnen ein schwacher Abglanz der vielgeschmähten jüdischen Gesetzlichkeit zu einem Ruhetag in der Woche verholfen hat. Wir denken auch nicht an diejenigen Frauen, denen die Gründung eines Heims nicht möglich gewesen ist, und die daher etwa als Oberlehrerinnen, Ärztinnen, Jugendrichterinnen ihre Weiblichkeit zu entfalten suchen. Aber allerdings fürchten wir, dass die Emanzipation der Frauen hier und da ähnliche Folgen gehabt hat, wie diejenige der Juden: im Frohgefühl des Besitzes lange umstrittener, zu Unrecht versagter Lebensgüter verkennt man den Wert der schlichten Schätze, die man stets besessen, so dass vom Juden, wie von der Frau — und vielleicht ganz besonders von der jüdischen Frau — das Wort des Hohenliedes gilt: m e i n e n Garten habe ich nicht gepflegt. „Die Frau hat", schreibt Ellen Key, „zum grössten Teile versäumt, ihre innersten weiblichen Eigentümlichkeiten zu entwickeln und zu verwerten. Der gefühlsmässige Besitz um Familie und Ehe herum, das ist mit einem Worte die unerhörte Kulturleistung der Frau gewesen. Keine Wissenschaft, keine künstlerische Produktion gibt es, die solche Forderungen stellt, so absorbierend wirkt, wie die Erziehung eines einzigen Kindes." Diese Worte einer Frau, der wahrlich das Verständnis für berechtigte Forderungen ihres Geschlechts nicht abgeht, enthalten eine sehr ernste Mahnung, zumal wenn man sie der Einseitigkeit entkleidet, die in ihren Schlussworten liegt, und anerkennt, dass die Tätigkeit der Frau im Hause sich nicht ausschliess-

lich oder fast ausschliesslich auf ihre Mutterpflichten beschränkt. Soviel Werte auch dem Hause entzogen wurden, eines ist ihm nicht geraubt worden und kann ihm nicht geraubt werden: seine Bedeutung als einziger Herd der Wärme und Liebe in dem unerbittlichen Kampf des modernen Lebens, als einzige Stätte freundlicher Innigkeit innerhalb eines immer mehr auf Mechanisierung hindrängenden Getriebes. Zu solchem Brennpunkt echt menschlicher Werte das Haus zu gestalten, ist nach wie vor die Aufgabe der Frau. Es wäre die grösste Verarmung der Menschheit, zugleich aber die stärkste Entwertung des weiblichen Geschlechts, wenn es sich durch falsche Freunde abdrängen liesse von den wahren Quellen seiner Kraft und seines Einflusses; vollends die jüdische Frau — die Tochter des Glaubens, der „die Familie geschaffen hat" — könnte durch kein Ehrenamt am grünen Tische der Verwaltungen auch nur annähernd entschädigt werden für die tiefe Wirkung, die sie vom weissgedeckten Sabbathtische aus geübt hat und noch heute zu üben vermag. Aber auch die Töchter anderer Religionen sollten, statt den Finger auf wirtschaftlich bedingte Beschränkungen der Frau im Judentum zu legen, die tiefe Wahrheit des jüdischen Satzes zu verstehen suchen, dass die Frau, und nur die Frau, das Weihelicht des Feiertages zu entzünden hat. Ihr uraltes Amt als Priesterin am häuslichen Herde und als Hüterin des heiligen, das Volk „aufwärts pflanzenden" Gartens der Ehe kann die Frau aber freilich nur dann verwalten, wenn sie mit der Lebenskunde, dem Feingefühl, der Selbständigkeit religiöser Lebensanschauung, die sie sich auf den modernen Bahnen erworben, die Innigkeit und Hingabefähigkeit ihrer

Urmütter zu verbinden weiss, um nach des Meisters Worte „durch Dienen zum Herrschen zu gelangen". Und lehnen ihre „fortgeschrittenen" Schwestern das Dienen ab, berufen sie sich auf das Wort des westöstlichen Diwan, „höchstes Glück der Erdenkinder sei doch die Persönlichkeit", so weiss sie die Mahnung des greisen Dichters zu verstehen im Zusammenhang mit der Lebensanschauung, zu der er sich emporgeläutert hat; sie weiss, dass das Wort Suleikas nur einen jener scherzhaften Einwände gegen ihre Liebe darstellt, den sie nur erhebt, um von dem Geliebten widerlegt zu werden durch seine Antwort:

„Kann wohl sein, so wird gemeinet;
Doch ich bin auf andrer Spur:
Jedes Erdenglück vereinet
Find' ich in Suleika nur.

Wie sie sich an mich verschwendet,
Bin ich mir ein wertes Ich;
Hätte sie sich weggewendet,
Augenblicks verlör' ich mich."

Nicht restlose Selbstdurchsetzung, sondern die Fähigkeit zur „Selbstverschwendung" gilt hier als höchste Leistung des Weibes, zugleich als Voraussetzung echter Liebe. Nicht durch Schranken aus überholten wirtschaftlichen Zuständen, wohl aber durch willige Selbsthingabe darf und soll wahres Frauenschicksal auch in Zukunft gebunden sein; und der Bund, der zwischen dem natürlichen Weibe und der Religion besteht, gründet sich eben darauf, dass diese die Tugend demütiger Hingabe nicht minder sanktioniert, als die Kraft heldenhafter

Selbstbehauptung. Was in der Wechselrede des westöstlichen Diwan als Antinomie erscheint, Selbstverschwendung und volle Entfaltung der Persönlichkeit, es ist deshalb in Wahrheit eine Einheit, weil sich nur in der Hingabe die Seele des Weibes restlos auszuleben vermag. Je voller ihr diese schenkende Entfaltung, dies dienende Herrschen gelingt, um so eher darf sie sich rühmen, das uralte Lied der Esches chajil, der Frau voll Kraft und Liebe, in unsere Zeit übertragen zu haben.

Fünfter Vortrag:

Erziehungsfragen.

Zum letzten Male, meine Damen und Herren, vereinigen wir uns in diesen Räumen, um uns nochmals in einer Schlussbetrachtung den Geist des jüdischen Diesseitsglaubens zu vergegenwärtigen in seiner Anwendung auf dasjenige Problem, das vielleicht mit besonderer Deutlichkeit die Tendenz der neuen Geistesbewegung zum Ausdruck bringt: das Problem der Erziehung.

Die Erziehungsmassnahmen der neuen Regierung[1] scheinen durch die politischen Tagesereignisse und durch die Verschiebung im Parteileben weit weniger stark bestimmt zu sein, als etwa ihre Stellungnahme zu den übrigen Fragen, die uns beschäftigt haben. Auf die Abwendung vom Militarismus und Absolutismus hat natürlich der unglückliche Ausgang des Krieges gewirkt; die Erweiterung der Volksrechte und die Verleihung des Wahlrechts an die Frauen ist die unmittelbare Folge der Verschiebung nach links, die der Zusammenbruch herbeiführte. Das pädagogische Programm der neuen Regierung dagegen, das sich freilich infolge des Widerstandes innerhalb der

[1] Von der Kritik örtlicher Massnahmen, die neuerdings teilweise starke Erregung hervorgerufen haben, sehen wir ab, da sich unsere Stellungnahme von selbst aus den grundsätzlichen Darlegungen ergibt.

Regierungsparteien und der Lehrerschaft starke Abänderungen gefallen lassen musste, ist nur insoweit eine Folge der politischen Umwälzung, als es die Einheitsschule und die Umgestaltung des Geschichtsunterrichts in pazifistischem Sinne verlangte; dagegen hat die Forderung eines neuen freiheitlichen Geistes, der in die Schule einziehen soll, die Beschränkung der Autorität der Schullehrer und -leiter zugunsten der Schüler mit der Politik wenig zu schaffen; sie gehört vielmehr innerlich zusammen mit jenen auf die „Emanzipation des Kindes", wie wir wohl sagen dürfen, abzielenden Bestrebungen, die von fortschrittlich gesinnten Persönlichkeiten aller Parteirichtungen gepflegt worden sind und offenbar von gleichem Bein und Fleisch sind, wie die Tendenzen auf Befreiung des Bürgers, des Arbeiters, des Weibes: durchweg will man Freiheit, die verantwortungsvolle Freiheit, an Stelle des Zwanges und der äusseren Autorität treten lassen. Nicht zu einzelnen pädagogischen Vorschlägen, sondern zu dieser Gesamttendenz der modernen Schulreform haben wir zunächst Stellung zu nehmen.

Nun ist freilich auch die Schule der vorrevolutionären Zeit keineswegs in jeder Richtung eine Schule des Zwanges gewesen. Wer etwa von Ihnen, meine Damen und Herren, den Weg der eigenen Kinder durch die Schule verfolgt hat, wird wohl schon öfter bedauert haben, nicht unter gleich günstigen Bedingungen die Schule besucht zu haben: wie die modernen Schulgebäude freundlicher, künstlerisch ansprechender geworden sind, so ist auch in den Unterricht ein herzlicherer Ton eingezogen; bei starker Herabsetzung der Stundenzahl und der Ansprüche an die häusliche Arbeit hat freilich der äussere Drill, das abfragbare

Wissen der Schüler etwa an Jahreszahlen oder auswendig gelernten Klassikerstellen sich vermindert, die selbständige Erfassung des Lehrstoffes aber, insbesondere das Eindringen in den künstlerischen und ethischen Wert der durch den Unterricht vermittelten Geistesschätze sich ganz erheblich gesteigert. Und nicht nur, dass Prügelstrafe und Arrest stark zurückgedrängt worden sind: Einrichtungen, wie tagelange gemeinsame Wanderungen von Lehrern und Schülern, setzen ein persönliches Freundschaftsverhältnis an Stelle des rein amtlichen zwischen dem „vorgesetzten Beamten" und dem „Schülermaterial". Wenn aber freilich der Zwang und die Strafe noch nicht gänzlich aus den Schulen geschwunden sind, so liegt das an der bis auf weiteres unabänderlichen Tatsache, dass weder die Herren Lehrer noch die Herren Schüler reine Engel sind; ob eine starke Herabsetzung der Anforderungen an die jetzige Jugend, also an die Bildner der zukünftigen Generation, uns bessere Lehrer schenken, somit eine weitere Abnahme der Strafen ermöglichen würde, ist mindestens sehr fraglich.

Trotzdem wäre es verfehlt, den unleugbaren Gegensatz der Lebensanschauungen vertuschen zu wollen, der in der Stellung der Erzieher älterer und neuerer Richtung zur Freiheit des Schülers zutage tritt. Den äusserlich erzwungenen Gehorsam als Mittel der Erziehung haben allerdings die grossen Pädagogen aller Richtungen beanstandet und oft mehr für seine tatsächliche Beseitigung getan, als die begeistertsten Träumer von jugendlicher Freiheit. Aber daran, ob uns als Ziel der Erziehung mehr die straffe Disziplinierung oder die schrankenlose Entfaltung der Schülerpersönlichkeit vorschwebt, — ob das

Kind zur Demut der Unterordnung oder zu stolzer Selbstbehauptung erzogen werden soll, daran scheiden und schieden sich die Geister allerdings zu allen Zeiten.

Es sind jetzt zwanzig Jahre her, seit Ellen Key ihre Aufsatzsammlung „Das Jahrhundert des Kindes" veröffentlichte. Sie begründet den Titel durch ein Zitat: „Das nächste Jahrhundert wird das des Kindes werden, so wie dieses dasjenige der Frau war." Die Worte wollen im Zusammenhang nur bedeuten, dass ein Zeitalter neuer Verantwortung der Eltern gegenüber dem Kinde kommen wird und soll. Aber weit über den Sinn des Zitats hinaus, ja über Ellen Keys eigene Gedankengänge, können jene Worte als Programm einer Richtung gelten, die das Kind etwa so ansieht, wie die Frau: als der Emanzipation, der Befreiung aus unwürdigen Ketten, fähig und bedürftig.

Als äusserste Gegner ihrer Anschauung bezeichnet Ellen Key den Militarismus und den Klerikalismus. Beide sind ihr verantwortlich für eine Erziehung, deren Ziel nicht energische Persönlichkeiten, sondern „gehorsam im Joch schreitende Ochsen" sind, denen die durch das Christentum zur „religiösen Pflicht" gemachte Prügelstrafe jeden selbständigen Willen aberzogen hat. Und in der Tat: in der Forderung des Gehorsams treffen sich jene beiden — uns so oft als Gegner entgegengetretenen — Lebensanschauungen. Dem Militarismus ist der Gehorsam nicht nur die praktisch wichtigste, sondern auch die vornehmste aller Tugenden; das demütige Bewusstsein, eigentlich nur Werkzeug zu sein und sein zu wollen, verleiht der Heldengestalt eines Hindenburg trotz ihrer furchtbaren Härte jenen eigentümlich sympathischen,

fast rührenden Zug; hier wie sonst scheint Nietzsche tief in die dem Rationalismus unzugänglichen letzten Motive der Menschenseele hineingesehen zu haben, wenn er schreibt: „Einem guten Kriegsmanne klingt ‚Du sollst' angenehmer als ‚Ich will'; und alles, was euch lieb ist, sollt ihr euch noch befehlen lassen." So tritt uns noch einmal die Grossartigkeit des militaristischen Ideals entgegen, das die ziellos zerflatternden Instinkte des Trieblebens unter das mächtige Gebot des Willens bändigt, — zugleich aber seine Gleichgültigkeit gegen die Richtung, in welcher jener durch und durch disziplinierte Wille einzusetzen ist, — seine Wertschätzung des Gehorsams als solchen („Auflehnung, das ist die Vornehmheit am Sklaven"), mag er die Kultur fördern oder zugrunde richten. — In ganz anderem Sinne ist „Gehorsam des Christen Schmuck". Das Christentum fordert nicht die Zusammenfassung aller Kräfte unter den natürlichen, auf das rein diesseitig bestimmte Ziel gerichteten Willen, sondern die Beugung des Willens selbst unter das übernatürliche Gebot. Denn der natürliche Mensch gilt dem paulinischen Christentum (noch nicht der Lehre Jesu) als befleckt und sündig; seine stärksten Triebe, das Verlangen nach Macht (das gerade der Militarismus am entschiedensten bejaht), nach Ehre (die den Militaristen geradezu an Stelle der Sittlichkeit tritt), nach Lebensgenuss sind nicht der Lenkung und Umbildung, sondern der Brechung bedürftig; die „Ertötung des Fleisches" zugunsten des Geistes, sehr bald aber auch die Ertötung der natürlichen Betätigung dieses Geistes, das „Opfer des Intellekts", ist der Gehorsam, der vom Christen verlangt wird. Aber ungeachtet aller Unterschiede haben Milita-

rismus und Klerikalismus als Erzieher doch in ähnlicher Richtung gewirkt: disziplinierend, die Kraft und den Willen zur Hingabe an überpersönliche Ziele vermittelnd, Ehrfurcht vor geschichtlicher Grösse weckend, aber durch die Überspannung dieser Ehrfurcht das fröhliche Vertrauen auf die eigene Kraft, die Lust an ihrer freien Betätigung untergrabend. Für das Sehnen der jugendlichen Menschenseele nach voller und freier Entfaltung aller ihrer wertvollen Keime können die Lebensanschauungen des Gehorsams kein volles Verständnis haben, — so wenig wie für die berechtigte Auflehnung des Bürgertums gegen den Absolutismus, des Arbeiters gegen die Proletarisierung; und wie die politische und soziale Befreiungsbewegung, so konnten sich auch die Bestrebungen nach der Befreiung des Kindes von unnatürlichen Bindungen nur durchsetzen jenseits von Kloster und Kaserne, in schroffem Gegensatz gegen die Grundlehren des Militarismus und des Klerikalismus, gegen die Lebensstimmung, aus der beide erwachsen sind und die sie zu verewigen versuchen.

An die Stelle der christlichen Lehre von der angeborenen Sünde des Menschen setzt daher Rousseau das Vertrauen zu der unbedingten Güte der Kindesnatur: „Alles ist gut, wie es aus den Händen der Natur hervorgeht, alles entartet unter den Händen des Menschen." Der schroffen Einseitigkeit dieser Lehre widersprechen zwar vereinzelte unter den Vorkämpfern des „Jahrhunderts des Kindes"; aber z. B. ein so einflussreicher Pädagoge wie Berthold Otto erklärt geradezu: „Was die Kinder verlangen, ist für sie irgendwie gut; wir haben jedenfalls kein anderes Mittel festzustellen, was für sie gut ist, als diese Art der

Beobachtung." Natürlich darf der Erwachsene nach ihm, wie nach Rousseau, das Kind nicht strafen oder an der Ausführung seiner Wünsche verhindern; macht es den Erzieher nervös, wenn das Kind auf hohe Bäume klettert, so weiss Otto eine einfache Abhilfe: er sieht beiseite. Und wenn Rousseau dem Unterricht möglichst aus der eigenen Beobachtung des Kindes hervorgehen lassen will und dementsprechend die Kenntnis des Lesens und Schreibens erst im zwölften Lebensjahr beginnen lässt, so teilt ein Pädagoge wie Langermann diese Anordnung durchaus, während Berthold Otto noch einen Schritt weitergeht, es überhaupt ins Belieben des Kindes stellt, ob es den Unterricht besuchen, seine Aufgaben machen will oder nicht: selbst auf die Methode darf nach ihm das Kind Einfluss nehmen (wenn es will, wird es nach den veralteten Ostermannschen Lehrbüchern unterrichtet!); so wird der Gedanke, dass das Kind zu nichts gezwungen werden darf, in der Theorie und auch in der eigenen Praxis des Erziehers durchgeführt bis zur letzten, die eigene und jede andere pädagogische Methode verneinenden Konsequenz.

Unzweifelhaft glauben diese Reformer, nicht nur in Rousseaus, sondern auch in Goethes Bahnen zu gehen, der ja den „Emil" als Naturevangelium der Erziehung gefeiert hat und nicht an ein angeborenes Böses glauben wollte, sondern nur an „unschädliche Triebe, die dem Menschen die gute Mutter Natur gab". Und doch klingt bei ihnen ein Motiv mit, das Goethes Ueberzeugung durchaus widersprach: der Zweifel an dem Werte desjenigen, was der Erwachsene auf Grund seiner Erfahrung und seiner Ausbildung dem Kinde zu übermitteln hat. „Erfahrungswesen, Schaum und Dust, und mit

dem Geist nicht ebenbürtig" — an solche Worte aus Goethes unsterblicher Satire denkt man unwillkürlich bei den Bestrebungen der Neueren, unerfahrene Jünglinge zu verantwortlicher politischer Stellungnahme zu nötigen, — Bestrebungen, die denn freilich nicht selten die politisch radikalen Vorkämpfer der Jugendrechte in recht unangenehmer Weise enttäuscht und zu mehr oder weniger geschickten Zwangsmassregeln genötigt haben. Und wenn dem Altmeister Vernunft und Wissenschaft als des Menschen allerhöchste Kraft galt, so erklärt Berthold Otto schlechtweg, dass es „überhaupt keine gesicherten Ergebnisse der Wissenschaft gibt"; auch die Fähigkeit, zu erziehen, liegt in der Mutter, „wie in der Löwin"; sie ist eine Erbweisheit, wie — die Regierungsweisheit der Könige, meint er mit ungewollter, aber sehr lehrreicher Ironie. Und wenn Goethe bei aller Duldsamkeit gegen verschiedene Lebensauffassungen und Anlagen doch nur das bestimmte Erziehungsideal der Humanität kennt, zu der der gärende Most im Laufe der Jahre sich läutert, das grünende Bäumchen emporreift, glaubt Ellen Key an eine „Religion der Entwicklung" zu völlig unklaren Zielen; der Darwinismus ist ihr nicht nur eine zoologische Hypothese, sondern als Schlüssel zur Erkenntnis der Lebensziele an Stelle des Christentums getreten; ins Uferlose, und zwar immer aufwärts, geht die Entwicklung des menschlichen Geistes und seiner Ideale. Folgerichtig kann danach vom Kinde nicht Billigung, sondern möglichst weite Entfernung vom elterlichen Ideal verlangt werden; ja, das einzige, was überhaupt von ihm verlangt werden kann, ist der Gehorsam gegen das Gebot des Ungehorsams, das Dehmel, wenn ich mich recht entsinne, so formuliert:

Sei du, mein Sohn, sei du!
Und wenn dir einst von Sohnespflicht,
Mein Kind, dein alter Vater spricht:
Gehorch' ihm nicht! Gehorch' ihm nicht!

So schlägt denn auch hier, wie bei den politischen und sittlichen Forderungen, die Entwicklung von einem Extrem ins andere um: wie im Verhältnis der Stände, der Klassen und der Geschlechter versucht man auch in dem der Altersstufen an Stelle der Unterordnung und Distanzierung die völlige Nivellierung zu setzen; in leidenschaftlichem Widerspruch gegen die Unterdrückung alles bloss Natürlichen gelangt man zur Vergöttlichung desjenigen, was das Christentum verteufelt, zur Leugnung allgemeiner, ewiger Werte, zur Anbetung des rein Individuellen als solchen. — Und man wird anerkennen müssen, dass jene Leugnung letzter Wahrheit vielfach nur der Ausdruck höchster Wahrhaftigkeit ist, der Ausdruck eines schmerzlichen Verzichtes auf die Entscheidung der letzten Fragen, das ehrliche Zugeständnis der Verwirrung, in die so manche moderne Menschen durch die widerstreitenden Tendenzen der neuzeitlichen Geistesbewegung versetzt worden sind. Es liegt nahe, gegen einen solchen Relativismus und Subjektivismus die Hüterin der überpersönlichen Forderungen, die Philosophie, zu Hilfe zu rufen. Denn jene „Autonomie", jene „Selbstgesetzgebung", die Kant fordert, bedeutet ja in Wahrheit eine Gesetzgebung der „besseren Person in uns", wie Kant gelegentlich das Gewissen nennt, also des für alle Menschen gültigen Sittengesetzes, dessen Stimme wir im individuellen Gewissen vernehmen; Abweichungen des Ein-

zelnen von diesem Sittengesetz unter dem Einfluss unrichtigen Denkens oder der auf den nächsten Nutzen gerichteten Neigungen beweisen gegen die Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes nach Kant so wenig, wie Rechenfehler gegen die Gültigkeit des Einmaleins. Und Kant würdigt auch durchaus die Tatsache, dass die Unterordnung unter dies Sittengesetz sich häufig, ja in der Regel im Kampfe mit unserem Triebleben vollzieht. Trotzdem hat man vielfach aus seiner Lehre und der seiner Nachfolger weit mehr den Gegensatz gegen die äussere Autorität als denjenigen gegen die individuelle Willkür herausgehört; und so sah man nicht selten, namentlich aus Ficht eschen und Hegelschen Hörsälen, jene Bakkalaureusgestalten Faustischen Angedenkens über die Bühne unseres Lebens wandeln, die im Bewusstsein ihrer jugendlichen Unfehlbarkeit den Weltlauf erst neu beginnen und ungeahnten Wahrheiten entgegenschreiten — „vor mir den Tag und hinter mir die Nacht". In die Sympathie mit der redlichen Kraftentfaltung des naiven Stürmers mischt sich in der köstlichen Satire des Altmeisters doch der Schmerz darüber, dass ihm dasjenige fehlt, „das niemand auf die Welt mitbringt, und doch ist es das, worauf alles ankommt, damit der Mensch nach allen Seiten ein Mensch sei: Ehrfurcht!"

Das Judentum, meint Goethe an jener Stelle der „Wanderjahre", kenne von den drei Ehrfurchten nur die eine: die Ehrfurcht vor dem, was über uns ist; die Ehrfurcht vor dem, was neben und was unter uns ist, sei ihm versagt. Er wusste nicht (und ich glaube kaum, dass es schon hervorgehoben worden ist), dass eben jene drei Ehrfurchten sich, wie bei Goethe im pädagogischen

Zusammenhang, vereinigt finden in dem jüdischen Weisheitsspruch: „Es sei dir die Ehre deines Schülers wie die deine, die deines Kollegen wie die deines Lehrers, die deines Lehrers gleich der Ehrfurcht vor Gott." In der scheinbar widerspruchsvollen Vorschrift, dass der Lehrer den Schüler zu sich heraufziehen, dieser den Lehrer in höchstem Abstande verehren soll, liegt weit mehr als ein paradoxes Spiel: der Satz spiegelt uns nur das tatsächliche Verhältnis zwischen Meister und Jünger, wie es sich überall da gestaltet hat, wo eine unbefangene Wertschätzung der Menschennatur sich mit unendlicher Ehrfurcht vor den gemeinsamen, von Jung und Alt zu ersehnenden Zielen verband: auch Platon hat mit seinen Schülern wie mit seinesgleichen diskutiert und ist schliesslich von ihnen nicht nur wie ein Gott, sondern als Gott verehrt worden; und Otto Ernst mag sich in einer hübschen Plauderei „Vom Humor in der Schule" mit Recht rühmen, eben durch seine Herablassung zu seinen Kindern erreicht zu haben, dass diese sich ohne Zwang an einen respektvollen Ton gewöhnten. — In erster Linie mag freilich der jüdische Spruch erwachsene Schüler im Auge haben; aber er kann sehr wohl allgemein als Leitlinie für die Darstellung des jüdischen Erziehungsideals, als Schiedsspruch in der Streitfrage nach der Bedeutung der Autorität des Erziehers und der jugendlichen Freiheit gelten.

Die „Ehre des Kindes" hat die Anerkennung des Kindes als einer Persönlichkeit zur Voraussetzung. Solche Anerkennung ist unvereinbar mit dem alten Begriff der *patria potestas*, der den Vater zu unbedingtem Herrn über die Mitglieder seiner Familie machte. — Wir wissen be-

reits, dass das Judentum ihn durchbrach zugunsten der Frau, indem es ihr volles Erziehungsrecht anerkannte. Noch wichtiger ist die Beseitigung jenes Rechtes zugunsten des Kindes. Wir erwähnten in früherem Zusammenhang, dass der Hausvater noch in vormosaischer Zeit das Recht hatte, die Todesstrafe gegen sein Kind auszusprechen, und dass erst das biblische Gesetz ihm diese Befugnis entzogen hat. Merkwürdiger ist, dass bei der überwiegenden Mehrheit der antiken Kulturvölker der Vater darüber zu entscheiden hatte, ob er die neugeborenen Kinder aufziehen oder — aussetzen lassen wollte; bei den alten Arabern bestand die Sitte, dass in kinderreichen Familien vor einer neuen Niederkunft eine Grube gegraben wurde, in welche man das Neugeborene, wenn es ein Mädchen war, kurzerhand warf; aber selbst einer der grössten Ethiker aller Zeiten, der gewaltige Platon, hat die Aussetzung der Kinder gebilligt. So blieb sie denn fast unwidersprochen im Schwang, bis griechische Schriftsteller zu ihrer Verwunderung bemerkten, dass die Juden „die Sitte haben, alle ihre Kinder aufzuziehen"; erst unter dem Einfluss des Judentums und seiner Tochterreligion ist diese Barbarei verschwunden.

Jene Anerkennung der kindlichen Persönlichkeit im Judentum erklärt sich aus dem gleichen Grunde wie die Forderung des Persönlichkeitsrechtes der Frau. Wo als die höchsten Güter die religiösen galten, kann das Weib nicht grundsätzlich hinter dem Gatten, das Kind hinter dem Vater zurückstehen. Das schöne Wort Jesu, der die Kindlein zu sich ruft und sie den Erwachsenen als Muster hinstellt, ist — in seinem offenbaren Abstand von dem paulinischen Glauben an die Befleckung eben dieser Kin-

derseelen — aus jüdischer Frömmigkeit geschöpft. Als Bürgen für die Treue Israels nahm Gott nach dem Midrasch nicht die Erzväter, sondern die unschuldigen Kinder an. Denn nicht erst im Erwachsenen entfaltet sich wahre Frömmigkeit; „auf den Mund der Kinder und Säuglinge hast Du Macht gegründet"; „seit meiner Kindheit bist Du meine Hoffnung; von meiner Jugend an hast Du mich gelehrt, dass ich bis heute Deine Wunder künde", mit welchen Worten erkennen der 8. und der 71. Psalm den Wert kindlicher Frömmigkeit an. Die Ehrfurcht, die der Vater dem Kinde, der Erzieher dem Schüler schuldet, fliesst somit aus dem Bewusstsein der eigenen Schranken und aus der Anerkennung der Gottesnähe, die sich in der kindlichen Unschuld offenbart.

Aber solche Anerkennung bedeutet keineswegs das Bekenntnis zur uneingeschränkten Güte der Kindesseele im Rousseauschen Sinne. Gewiss: „Mein Gott, die Seele, die Du mir gegeben, ist rein," lautet ein tägliches, die Erbsündenlehre wohl geflissentlich ablehnendes Gebet. Aber wenn der Blick für die Bestie im Menschen uns, greller als durch Denker wie Schopenhauer, Künstler wie Ibsen, Zola und Strindberg, durch den Weltkrieg erschlossen worden ist, so weiss jeder Erzieher, der sich nicht selbst täuschen will, dass auch die schlechten Triebe im Menschen „schon von Jugend an rege sind", wie die Bibel es ausdrückt, dass etwa Ehrsucht und Habgier, Neid und Schadenfreude bei Kindern nicht seltener sind als bei Erwachsenen. Nur, sollte man hoffen, sind sie hier eher der Einwirkung und Heilung fähig. Wie aber kann die Besserung erfolgen? Bekanntlich hat sich Björnson in „Thomas Rendalen" für eine sehr strenge Erziehung

entschieden; und der Wortlaut biblischer Bestimmungen scheint ihm recht zu geben. „Wer die Rute spart, hasst seinen Sohn." Trotzdem sind die — angeblich so buchstabengläubigen — Lehrer des Talmud durchaus keine Freunde der Prügelstrafe, es sei denn für ganz kleine Kinder. Wie sie gerichtliche Leibesstrafen für Erwachsene durch überstrenges Verhör der Zeugen nach Möglichkeit zu vermeiden suchten (damit nicht „dein Bruder beschämt werde vor deinen Augen"), so warnen sie den Vater vor dem Gebrauch seines Züchtigungsrechtes am heranwachsenden Kinde. Wer seinen Sohn schlägt, meinen sie, ruft dadurch leicht dessen Widersetzlichkeit hervor und verleitet ihn somit zu einem Unrecht; wer aber einen andern zur Sünde veranlasst, übertritt das Gebot, dass man einem Blinden keine Falle legen darf. Die Unehrerbietigkeit des Kindes wird durch dieses Talmudwort nicht entschuldigt, aber die Schuld fällt auf den Vater zurück, der die Ehre des Kindes verletzt hat.

Abgesehen von dem tieferen Eindringen der religiösen Betrachtungsweise kam der tatsächlichen Stellung des Kindes auch die zunehmende Auflösung der geschlossenen Hauswirtschaft zustatten, die zu einer grösseren wirtschaftlichen Selbständigkeit der einzelnen Familienmitglieder führen musste. Und damit hängt zusammen, dass die Freiheit des Kindes bei der Eheschliessung im talmudischen Recht erheblich deutlicher hervortritt als im biblischen. In der Bibel suchen sich manche Männer (Esau, Jakob, Simson) ihre Frauen selbst; andere, wie Isaak und Ismael, in deren Umgebung es an geeigneten Frauen fehlt, empfangen ihre zukünftige Gattin aus der Hand des Vaters oder der Mutter, ohne

dass ihre Zustimmung zu deren Wahl ausdrücklich betont würde; auch Töchter werden vor ihrer Verheiratung anscheinend nirgends gefragt; denn auch Rebekkas Zustimmung (1. Mos. 24,58) bezieht sich nur auf den Zeitpunkt der Heirat, nicht auf die von der Sippe bereits erteilte Zusage. Der Talmud dagegen erkennt das Recht des Vaters, seine Tochter zu verheiraten, zwar für das minderjährige Mädchen an, missbilligt aber die Ausübung dieses Rechtes und gestattet der Tochter, mit erlangter Reife aus der Verbindung zurückzutreten; die mindestens zwölfjährige Tochter dagegen muss persönlich ihre Zustimmung zu der Ehe erklären und bedarf keiner elterlichen Genehmigung, so gross selbstredend auch zu allen Zeiten der Einfluss gewesen ist, den der Rat des Vaters und auch der Mutter (wie Glückel von Hameln in ihren erwähnten Memoiren stolz berichtet) auf die Eheschliessung der meist noch jugendlichen Kinder geübt hat.

Ganz ähnliche Grundsätze, wie in der heutigen Erziehung, walten im Schulwesen. Und es handelt sich hier durchaus nicht nur um Ideale. Wenn der Jude in das moderne Kulturleben eingetreten ist mit einer erheblichen, trotz starken Druckes seiner Umgebung überlegenen Spannkraft und Selbständigkeit, mit scharfem Blick für neue Möglichkeiten auf den Gebieten geistiger und wirtschaftlicher Arbeit, so verdanken seine treugebliebenen und auch seine längst losgelösten Söhne diese Eigenheiten und die materiellen und wissenschaftlichen Erfolge, die auf ihnen beruhen, nicht zum mindesten der jüdischen Schulerziehung, die unbeschadet der Anerkennung der religiösen Autorität den Verstand zu weit grösserer Selbständigkeit anregte als die weltliche und erst

recht die geistliche Bildung anderer religiöser Gemeinschaften es getan hat.

Schon die Wertschätzung des Schulwesens war im Judentum eine andere, als im mittelalterlichen Christentum. „Die Juden wissen ihr Gesetz und ihre Propheten frei auswendig", hält Hans Sachs in jenem köstlichen Dialog zwischen Schuhmacher und Domherrn der bildungsfeindlichen Geistlichkeit vor; „sollen denn wir Christen nit auch wissen das Evangelium?" In der Tat erzählt der Talmud von einem Rabbi, er habe nicht gefrühstückt, ehe er seinen Sohn zur Schule geleitet habe; H. St. Chamberlain, der diesen Ausspruch als besonders unsinnig anführt, weiss offenbar nicht, dass nach rabbinischen Grundsätzen vor dem Frühstück die religiösen Pflichten des Morgens erfüllt sein müssen, jener Rabbi also zum Ausdruck bringen wollte, dass die Sorge um den Unterricht des Kindes eine ebenso heilige Verpflichtung sei, wie etwa die Verrichtung der morgendlichen Andacht. „Wenn das Heiligtum aufgebaut würde," meint der Talmud, „dann lasse jeder seine Arbeit stehen, um am heiligen Werke mitzuhelfen; nur der Schullehrer walte weiter seines Berufes."

Aber wichtiger noch als die mit Leichtigkeit zu häufenden Aussprüche über den Wert des Unterrichts ist das eigenartige Verfahren, wie es bei erwachsenen Schülern geübt wurde und — geübt wird. Denn dieselbe Methode, in welche die Diskussionsprotokolle des Talmud uns einen Einblick gestatten — Lehrer und Schüler finden in freiem Wettbewerb die Anwendung der allgemeinen Rechtslehren auf den einzelnen Fall, den Ausgleich schwer vereinbarer Bestimmungen, die Ableitung mündlich über-

lieferter Vorschriften aus dem Bibelwort —, dieselbe Methode gilt noch bis zum heutigen Tag: das wäre kein rechter Talmudlehrer, der zugäbe, dass irgendeine Stunde ohne Frage des Schülers verstreicht. Ich las vor einiger Zeit das aufsehenerregende Buch eines Leipziger Schulmannes, in welchem er fordert, dass der Unterricht möglichst den Schüler zum Fragen anregen und von seinen Fragen ausgehen solle; er nannte sein Werk „didaktische Ketzereien"; aber eben das, was ihm als Ketzerei galt, erscheint uns Juden als schwärzeste Orthodoxie. Wo aber ein solches Fragerecht besteht (ich gestehe gern, es auch im deutschen Unterricht in weitem Umfang eingeräumt zu haben), werden sich die Folgen nicht nur beim Schüler, sondern auch beim Lehrer geltend machen: er wird sehen, dass das Wort jenes Rabbi keine Übertreibung enthält, der gestand, viel von seinen Lehrern gelernt zu haben, mehr von seinen Kollegen, aber am meisten von seinen Schülern.

Eine Unterrichtslehre, die — eine Forderung Diesterwegs vorwegnehmend — „den Schüler zum Subjekt des Unterrichts" macht, muss nicht nur der Selbsttätigkeit des heranwachsenden Menschen, sondern (unbeschadet des Glaubens an die allgemein verbindliche Kraft des offenbarten Gesetzes) auch der Individualität Rechnung tragen. Und in der Tat wird im Judentum die Berücksichtigung der kindlichen Eigenart vom Vater wie vom Erzieher in weitem Umfange verlangt. Ich brauche Ihnen, meine Damen und Herren, wohl nicht den schönen Abschnitt aus der Haggada zu zitieren, nach welchem die Vorschrift, unseren Kindern von der Befreiung aus Ägypten zu erzählen, in der Thora absichtlich verschieden

gefasst sei, vier Arten von Kindern entsprechend: den „Weisen" belehre man über Einzelheiten des Gesetzes; den „Bösen", der mit scharfer Betonung höhnt: „Was soll euch dieser Dienst?" verweise man auf die Wohltaten, die Gott uns (nicht ihm, der sich nicht mehr zur Gesamtheit rechnet) erwiesen; dem „Einfachen" erzähle man den Hergang des Auszuges; und mit dem Kinde, das nicht zu fragen weiss, „mache du den Anfang" — nur den Anfang: mit einem Kinde, dessen Fragelust auch durch solchen Anfang nicht geweckt werden könnte, rechnet der Rabbi, der das schöne Stück verfasst hat, anscheinend überhaupt nicht.

Aber jene Achtung vor der Persönlichkeit und Eigenart des Kindes im Judentum entspringt keineswegs den Motiven der modernen Individualistik, dem Zweifel an den absoluten Werten, die der Erwachsene dem Kinde geben soll und muss. Im Gegenteil: jede Ehrfurcht vor Menschlichem (stehe es über oder unter uns) fliesst nach jüdischer Anschauung aus der Ehrfurcht vor dem Absoluten, dem Göttlichen, an dem der Mensch Anteil hat. Ein solches Ahnen und Verehren des Göttlichen im Kinde, verbunden mit dem Gefühl des eigenen Abstandes vom göttlichen Urbild, macht die Ehrfurcht des Erziehers vor dem Kinde aus. Eben deshalb aber verlange er von diesem „in Wort und Geberde das Zeugnis, dass ein Gott da droben sei, der sich in Eltern, Lehrern und Vorgesetzten abbildet und offenbart", wie es Goethe an jener Stelle der Wanderjahre ausspricht. Denn darin allerdings stimmt das Judentum mit Goethe überein, dass auch äussere Bezeugungen dieser Ehrfurcht notwendig sind, nicht als wenn die Gesinnung in Äusserlichkeiten

stecke, sondern weil sie dadurch, dass sie sich zum Ausdruck bringt, sich auch innerlich *befestigt*. Daher ist es z. B. dem Kinde verboten, den Lehnstuhl zu benutzen, auf dem der Vater oder die Mutter meistens zu sitzen pflegt; für seinen Widerspruch und fast in noch höherem Grade für seine Zustimmung wähle es bescheidene Form; jede Arbeit, deren es fähig ist, muss es zur Unterstützung der Eltern leisten, ausser was ihm gegen die Ehre geht; z. B. das Betteln darf der jüdische Vater von seinem Kinde nicht verlangen. Und vollends ein Widerstandsrecht, ja, eine Widerstandspflicht hat das Kind gegenüber den Eltern, wenn sie die Übertretung der religiösen oder Sittengesetze von ihm verlangen; diese ausdrückliche Vorschrift des jüdischen Gesetzes hat z. B. *Gutzkow* nicht gekannt, als er meinte, die Gestalt eines Sohnes, der der Mutter zuliebe einen Meineid schwört, könne keinem Juden unverständlich bleiben. Es gilt vielmehr von der elterlichen Gewalt ganz Ähnliches wie von der königlichen: sie ist heilig, weil und *insoweit* sie aus Gottes Willen zu fliessen scheint; sie hebt sich selbst auf, sobald sie diesem Willen widerspricht. So erhält auch die elterliche Gewalt erst durch die sittlichen Schranken, die ihr gezogen sind, ihren klaren Sinn; und eben weil sie nicht auf physischer Überlegenheit beruht, erzeugt sie nicht Furcht, sondern Ehrfurcht; erst dadurch, dass das Judentum vom Hausvater verlangt, „sein Weib zu lieben wie sich selbst und zu ehren mehr als sich selbst", die Ehre seines Kindes aber wie die seine zu achten, erst dadurch ist es in noch höherem Sinne, als der vor acht Tagen von uns erwähnte Theologe meinte, zum „Schöpfer der Familie" geworden; dadurch und insoweit hat das Gutz-

kowsche Wort allerdings seine Richtigkeit: „das Wesen unsres Volks ist die Familie".

Aus diesen Grundanschauungen des Judentums scheinen sich für die besonders brennenden Fragen der Gegenwart folgende Konsequenzen zu ergeben. —

1. Die Forderung einer möglichst weiten Ausdehnung des Kreises der Bildungspflichtigen ist durchaus zu billigen. Der Pestalozzische Gedanke, dass jedes Menschenkind Anspruch auf Entfaltung seines Menschentums habe, und dass diese nur durch geeigneten Unterricht erfolgen könne, entspricht vollkommen unserer jüdischen Grundanschauung. „Der ganz Unwissende kennt keine sittliche Scheu." Wohl kann die Verbreitung höherer Bildung in allen Volksschichten heute nicht in der Weise geschehen wie einst im Judentum, wo der höhere Unterricht ehrenamtlich und unentgeltlich erteilt wurde und keinerlei Ansprüche auf spätere höhere Berufstätigkeit begründete, seine Verallgemeinerung also nicht zu den volkswirtschaftlichen Schwierigkeiten führte, wie in der Gegenwart. Aber allerdings ist vom jüdischen Standpunkt aus das Aufblühen des Volkshochschulwesens und verwandter Bestrebungen, die ohne nennenswertes Entgelt und ohne vorwiegend Berufszwecken zu dienen, nur allgemeine Menschenbildung zu vermitteln suchen, ausserordentlich begrüssenswert. Und keinesfalls darf sich eine unsoziale Schulpolitik, wie es geschehen ist, hinter den Satz verschanzen, „ohne gehobene Stellung der Eltern sei es eigentlich nie etwas mit besonderer Begabung der Kinder gewesen." Die altjüdische Mahnung: „Achtet auf die Kinder der Armen; von ihnen geht die Lehre aus" hat ihr gutes Recht für alle Völker, nicht zum mindesten für das-

jenige, das einen Herder, Lessing und Schiller aus seinen unbegüterten Ständen hervorgebracht hat.

2. Die Forderung einer stärkeren aktiven Beteiligung der Schüler an der unterrichtlichen und erzieherischen Arbeit der Schule erscheint uns durchaus verständig. So verkehrt es war, in einem bekannten Erlass aus dem Kultusministerium der Jugend die Rolle des unterdrückten Sklaven zuzuweisen, der sich grossmütig an seinen Peinigern nicht rächen solle, so gewiss entspringt die Abneigung gegen jedes Mitbestimmungsrecht der Schüler dem törichten Schulmeisterdünkel eines gottlob sehr kleinen Teiles der deutschen Lehrer, die sich weniger als Volkserzieher denn als Beamte fühlen, und denen weiter nichts vorschwebt, als vorschriftsmässige Abwicklung des Dienstes an einem möglichst willenlosen „Schülermaterial". Von solchen Voraussetzungen aus konnte freilich gefordert werden, dass der gut präparierte Lehrer vor Beginn der Stunde wisse, welche Antwort zehn Minuten vor dem Schellen auf diese oder jene Frage erfolgen wird, und was für Geistlosigkeiten sonst noch allen Ernstes vorgeschlagen wurden. Die Schülerfrage muss vielmehr ihr volles Recht im Unterricht erhalten; sie ist oft das einzige Mittel, festzustellen, ob der Lernende dem Gang der Stunde mit wirklicher Anteilnahme folgt. Aber selbst Fragestunden, in denen der Schüler das Thema stellt, zeigen gelegentlich in lehrreichster Weise, wieviel berechtigte Wissbegier bei schematischer Durchführung des Lehrstoffes nicht zu ihrem Rechte kommt; und sie können nur nützen, wenn der Lehrer die richtige Auswahl unter den meist recht zahlreichen Fragen trifft und bei heranwachsenden Schülern stets dem talmudischen

Grundsatz folgt, für Fragen, die ausserhalb seines Studiengebietes liegen, seine Inkompetenz offen zuzugeben. Solche Ehrlichkeit schadet einem Mann, der sich auf seinem Fachgebiet keine wesentlichen Blössen gegeben hat, bei seinen Schülern nicht und wirkt erzieherisch erheblich stärker, als alles Gerede über die Pflicht der Wahrhaftigkeit. Und auch der Widerspruch gegen persönliche Auffassungen des Lehrers, den sich die Talmudisten in angemessener Form gefallen liessen, müsste sowohl in der mündlichen Aussprache, wie namentlich im deutschen Aufsatz geduldet werden, wenn nicht statt wahrhafter Männer und Frauen Streber und Duckmäuser aus unseren Schulen hervorgehen sollen. Noch notwendiger als diese unterrichtlichen Massnahmen erscheint es aber, heranwachsende Jungen und Mädchen zur Erziehung der jüngeren Kinder heranzuziehen. Mit vollem Recht meinen die Rabbiner, in der Pflicht der Ehrfurcht vor Vater und Mutter sei die vor allen älteren Verwandten, insbesondere vor den älteren Geschwistern inbegriffen. Dieser Gedanke bewährt sich nicht nur, wie Lhotzky schön ausgeführt hat, in der häuslichen, sondern auch in der Schulerziehung. Aus eigener früherer Erfahrung in der Schulleitung weiss ich, wie gern und erfolgreich sich sechzehnjährige Mädchen der Mitschülerinnen aus den Unterklassen annehmen. Aber auch zum Mitreden über Schulangelegenheiten und -einrichtungen taugen Schülerinnen (ich setze bei Schülern dasselbe voraus) schon in sehr zartem Alter. Ich habe (allerdings unter bestimmten Vorsichtsmassregeln) schon zehnjährige Kinder an Schulversammlungen teilnehmen lassen und war erstaunt über die zweckmässigen Vorschläge, die sie mitunter machten,

und über die Klarheit, mit der sie ihre Wünsche vortragen konnten.

3. Nur auf völliger Aussprachefreiheit des Kindes kann endlich eine wirkliche moralische Erziehung erwachsen, wie sie jedem religiösen Menschen weit wichtiger als der eigentliche Unterricht erscheinen muss. Käme es freilich bei der Erziehung nur auf die Disziplinierung im militaristischen Sinne an, so könnte jeder Unterricht, der den Schüler zu ernster, aber unliebsamer Arbeit zwingt, auch höchsten erzieherischen Aufgaben dienen; von diesem Standpunkt aus hat ein Pädagoge von Oskar Jägers Rang den Unterricht in der altsprachlichen Grammatik besonders gerühmt. Fordert man aber von dem heranwachsenden Menschen zunehmende Klärung des sittlichen Urteils und den Willen zu freudiger Durchführung des für Recht Erkannten, so wird man anerkennen müssen, dass die Schule solche Eigenschaften gerade im gelehrten Unterricht mehr unterdrückt als gefördert hat, nicht zuletzt durch die Verleitung zu jenem törichten Gelehrtendünkel, den Friedrich Wilhelm Förster einmal in einem Gespräch zwischen einem Gymnasiasten und seiner Schwester über den sittlichen Wert des Staubwischens auf köstliche Art widerlegt hat. Soweit der Unterricht selbst zur Bildung der sittlichen Persönlichkeit unmittelbar beitragen kann, wird es nur möglich sein durch Übertragung des Lehrstoffs in die Erlebenssphäre des Kindes; statt zu moralisieren und überflüssigerweise zu fragen, ob ein Held einer Erzählung richtig oder falsch gehandelt habe, stelle man lieber (nach Förster) die stets notwendige Frage, ob die Kinder selbst oder ihre Bekannten sich in ähnlicher Lage befunden, so oder ent-

gegengesetzt gehandelt haben, ob die Figur eines Dramas wirklich lebenswahr gezeichnet sei usw. Aber weit besser als der Lehrstoff lassen sich Vorfälle aus dem Schulleben, insbesondere auch kleine Disziplinarfälle, in völlig freier Aussprache von Schülern und Lehrern zur Bildung des kindlichen Urteils und, nebenbei bemerkt, zur Überbrückung des natürlichen Gegensatzes verwerten, der leider noch heute oft zwischen Lehrenden und Lernenden besteht. Ebenso wie in Schulgesetzen und Verfügungen des Lehrers, versuche man das sittlich Berechtigte und Verständige auch in Landes- und Staatsgesetzen aufzuzeigen; denn selbstredend sind die Bestrebungen zu billigen, erwachsenen Schülern und Schülerinnen eine Vertrautheit mit den Rechtsordnungen ihrer Heimat zu geben, wie sie die Gymnasiasten früherer Generationen mit den — altrömischen Gesetzen besassen. Vor allem aber ist uns die Tendenz sympathisch, die all diesen Reformen zugrunde liegt, das Bestreben, die Schule aus einer Lernschule in eine Arbeitsschule, aus einer Lehranstalt in eine Erziehungsanstalt, in eine Vorbereitungsanstalt für eine von hohen sittlichen Ideen getragene Lebensführung umzuwandeln. Nur schwebt uns natürlich nicht, wie es vorwiegend bei Kerschensteiner der Fall ist, die Erziehung zum Staatsbürger als höchstes Ziel vor, sondern diejenige zum Menschen. Im Zusammenhange unserer Betrachtungsreihe, die an Stelle veralteter Einrichtungen auf politischem, sozialem, pädagogischem Gebiete neue und bessere in Vorschlag brachte, kann gar nicht scharf genug betont werden, dass erst der Mensch es ist, der den Einrichtungen Sinn und Leben gibt. Soll der Völkerbund nicht ewig die Karikatur

bleiben, die er heute ist; soll wechselseitiges Vertrauen auf politischem und sozialem Gebiete walten und Harmonie selbständiger Persönlichkeiten in den Familien, so hat diese Hoffnung zur Voraussetzung, dass die führenden Geister der Völker Menschen im höchsten Sinne des Wortes sind, Menschen, in welchen — in Goethes Sinne — die Ehrfurcht vor dem, was über uns, neben uns und unter uns ist, sich verbindet zur höchsten der Ehrfurchten: der Ehrfurcht vor der Gottesstimme in uns oder, wie es Goethe ausdrückte, der Ehrfurcht vor uns selbst.

Solche Ehrfurcht zu lehren ist vor allem die Aufgabe der religiösen Unterweisung. Aber so bedeutungsvoll und wertvoll die Auswirkung der Religion im sittlichen Handeln ist, so wenig erschöpft sie sich in der Moral: der Glaube, dass man in der Schule „Religion" durch „Moral" ersetzen könnte, ist mir schwer verständlich, zumal in dem Volke Goethes, dessen Lebensanschauung doch ungleich stärker religiös als moralisch gefärbt ist, sich wahrlich nicht in der Forderung hilfreicher Güte erschöpft, sondern das Schaudern der Menschheit bestes Teil nennt, die Ahnung letzter, ehrwürdiger Geheimnisse in Werken der Natur lehrt, deren Anblick uns Stärke gibt, weil keiner sie ergründen mag. Zu solcher Ehrfurcht unmittelbar zu verhelfen, kann freilich kaum die Aufgabe des Schulunterrichts sein; gerade die Lebensfrischesten unserer Jünglinge und Jungfrauen würden sie in den letzten Schuljahren und in den unmittelbar folgenden Brausejahren weit mehr ahnen als verstehen können. Durchaus lösbar aber erscheint uns die bescheidenere Aufgabe, dass die Schule nicht sowohl selbst abschliessend Religion lehren, als die Pforten der geschichtlichen

Religionen eröffnen solle, deren Aufgabe es sein muss, durch das religiöse Gemeinschaftsleben in dem Manne, in dem reifen Weibe jene Ehrfurcht zu entwickeln und dauernd zu erhalten, und zwar nicht nur (worauf die blosse Belehrung sich beschränken muss) als deutlich erkanntes Ideal, sondern als unbewusste, tiefste Grundstimmung der Seele. Und so verschieden die Erlebensweisen dieser Ehrfurcht sind, so verschieden ihr dogmatischer Ausdruck, so verschieden die Formen des religiösen Gemeinschaftslebens, das zu jener Ehrfurcht erziehen soll und will, so unerlässlich scheint es vom Standpunkte des messianischen Judentums, dass in farbigem Abglanz der Bekenntnisse die Sonne der einen Religiosität sich breche, die allen „aus Noahs Blut Geborenen" strahlt: die Sonne des Glaubens an den Einen, Unnennbaren, der sichtbar unsichtbar in allem Welt- und Menschengeschehen waltet, und an das Recht, das in seinem Namen gesprochen und durchgesetzt werden muss im Leben der Völker, der Stände, der Familien und der Einzelnen an Stelle der rohen Gewalt.

Aus dem Weltgefühle, das solche Betrachtung erzeugt, ströme jeder unserer Gedanken, jede unserer Taten. Das Bewusstsein, dem göttlichen Sinne des Weltgeschehens zu dienen, verleihe uns das Pflichtgefühl, das der Militarismus durch äusseren Zwang und die Darbietung enger, scharf umrissener Ziele zu erzeugen verstanden hat. Wir denken nicht daran, jene räumlich und zeitlich begrenzten Zielsetzungen zu verwerfen zugunsten einer rein kosmopolitischen Betätigung. Das schiene uns ebenso übersichtig, wie der Militarismus und der Chauvinismus kurzsichtig ist; in der Hingabe an das Hier, an das Jetzt verhalf oft

die schlichte Einfalt dem Allgemeingültigen und Ewigen zum Durchbruch, während nicht selten der Idealismus in blossem Schwärmen für das unendlich weit entfernte Ziel verpuffte. Aber alles Wirken innerhalb der engeren Gemeinschaft — des Glaubens, des Vaterlandes, der Familie — es geschehe, bewusst oder unbewusst, im Hinblick auf das Ganze und Ewige: nicht aus rücksichtsloser Hingabe an die Interessen des Ich oder des Wir, sondern aus dem Willen zum Recht, das nur eines sein kann für alle.

Das Ideal eines solchen Weltgefühles hat, wenn wir nicht irren, den ernsten Geistern aller Völker und Zeiten vorgeschwebt in ihrem tiefsten Sehnen. Am Schlusse einer Reihe von Betrachtungen, die wahrlich an den Irrtümern des Menschengeistes nicht vorübergegangen sind, wagen wir es auszusprechen, dass alle jene Irrungen nur einseitige Ansichten von dem einen Endziele darstellen, das allen edlen Geistern der Menschheit ins Herz geschrieben ist. Aber mochten die einen empfinden, dass das Ideal die Unterdrückung des Blossmenschlichen fordert, die anderen, dass es höchste Energie verlangt, — mochten diese einseitig die demütige Unterordnung, jene die volle Kraftentfaltung als Selbstzweck und höchstes, ja, einziges Ziel preisen, wir als Juden setzen als „Anfang" und Grundlage des menschheitlichen Strebens nicht das kraftlose Sinnen noch die sinnlose Kraft: wir bekennen uns zu dem Worte „im Anfange war die Tat", die Synthese des Sinnes und der Kraft, — im Namen des Glaubens, der auf seinen ersten Blättern den Schöpfer des Himmels und der Erde kennen lehrt und den Menschen als sein Ebenbild.

Mit diesem Bekenntnis, meine Damen und Herren,

schliessen wir unsere gemeinsamen Versuche, Gegenwartsfragen zu betrachten im Lichte der Ewigkeit, die ideellen Grundlagen zu schaffen, ohne welche die politische Tätigkeit sinnlos und seelenlos bleiben wird. Heute in acht Tagen wird zu gleicher Stunde ein anderer zu Ihnen über die gleichen Fragen sprechen, aber anders, als meine schwache Zunge es vermocht: der Genius des Judentums selbst aus der stummen Sprache seiner Chanukka-Kerzen. Er wird vor Ihnen Zeugnis ablegen vom wahren Kriegsheldentum eines Volkes, das den Frieden liebte, solange es ihn in Ehren geniessen konnte, aber das Schwert zu führen wusste, als man es ihm aufzwang zur Verteidigung seines Glaubens. Er wird Ihnen erzählen von Königen aus niederem Blut, von der Einheit aller Stände zur Verteidigung des gemeinsamen Weihegutes, von der Hingabe der Männer wie der Frauen, der Alten wie der Jungen — der Mutter mit den sieben Söhnen wie des greisen Eleasar. Sie alle verklärte ein Sinn, durchglühte eine Kraft zur einen, gemeinsamen Tat. Und wenn am ersten Tage wir ihnen zu Ehren nur ein Weihelicht entzünden, von Tag zu Tag mehren wir die Zahl der Boten ihres Geistes — bis in die fernsten Hütten hinein der Glanz des Ideals leuchtet, das am Chanukka-Fest das Prophetenwort uns kündet: „Nicht durch Heeresmacht, noch durch Kraft: durch meinen Geist, spricht Gott."

Anmerkungen.

Zum ersten Vortrag: Die Stellung des Judentums zur Frage des ewigen Friedens habe ich mehrfach während des Krieges und nach dem Zusammenbruch in der Berliner Zeitschrift „Jeschurun“ (hsg. von Wohlgemuth) behandelt. Vgl. insbesondere den Aufsatz „Der Gott der Rache“ (Jahrgang V, 381 ff.) und „Der Völkerbund im Lichte des Judentums“ (V 609 ff.; auch als Broschüre 1919 im „Verlag des Jeschurun“ erschienen); dort ist auch Literatur angeführt.

Zum zweiten Vortrag: Für die Entstehung des Gottesgnadentums sind die Forschungen Kerns (Gottesgnadentum und Widerstandsrecht, 1914) grundlegend. Die Stellung des Königtums in der Bibel stellt Gunkel in dem Sammelwerk „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ III, 1575 ff. dar und gibt Literatur an. Bezüglich der talmudischen Anschauung vergleiche man den Aufsatz meines sel. Vaters H. Heinemann, Das Königtum nach biblisch-talmudischer Anschauung, im XI. Jahrbuch der Frankfurter Jüdisch-literarischen Gesellschaft (1916).

Zum dritten Vortrag: Für die antiken Zustände vgl. Poehlmann, Geschichte des Sozialismus und Kommunismus im Altertum. Ueber die jüdische Auffassung der sozialen Frage orientiert in volkstümlicher Weise die Aufsatzsammlung: Soziale Ethik im Judentum, herausgegeben vom Verband der deutschen Juden, Frankfurt, Kauffmann, 1. Aufl. 1913. Zur Auseinandersetzung mit dem Marxismus vgl. namentlich Hammacher, Das philosophische und ökonomische System des Marxismus, 1909.

Zum vierten Vortrag: Das Werk Marianne Webers, Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung, ist natürlich nicht in allen seinen Angaben bezüglich des biblischen Altertums völlig zuverlässig, aber sehr lehrreich durch das Vergleichsmaterial, das es anführt. Die Stellung der biblischen Frau behandelt von seinem gemässigt kritischen Standpunkt aus F. Wilke, Das Frauenideal im Alten Testament. Berliners wissenschaftlich wertvolles und volkstümlich geschriebenes Büchlein „Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter" handelt S. 10 ff. über die Frauen; in die beginnende Neuzeit führen die Memoiren der Glückel von Hameln, übersetzt von Alfr. Feilchenfeld. Auch M. Eschelbachers Aufsatz über die Frau in dem erwähnten Sammelwerk „Soziale Ethik im Judentum" ist beachtenswert. Endlich möchte ich noch die schönen Sätze aus I. Lewys Vortrag über das Ritual des Pesachabends (Sem.-Progr. Breslau 1904) hierhersetzen:

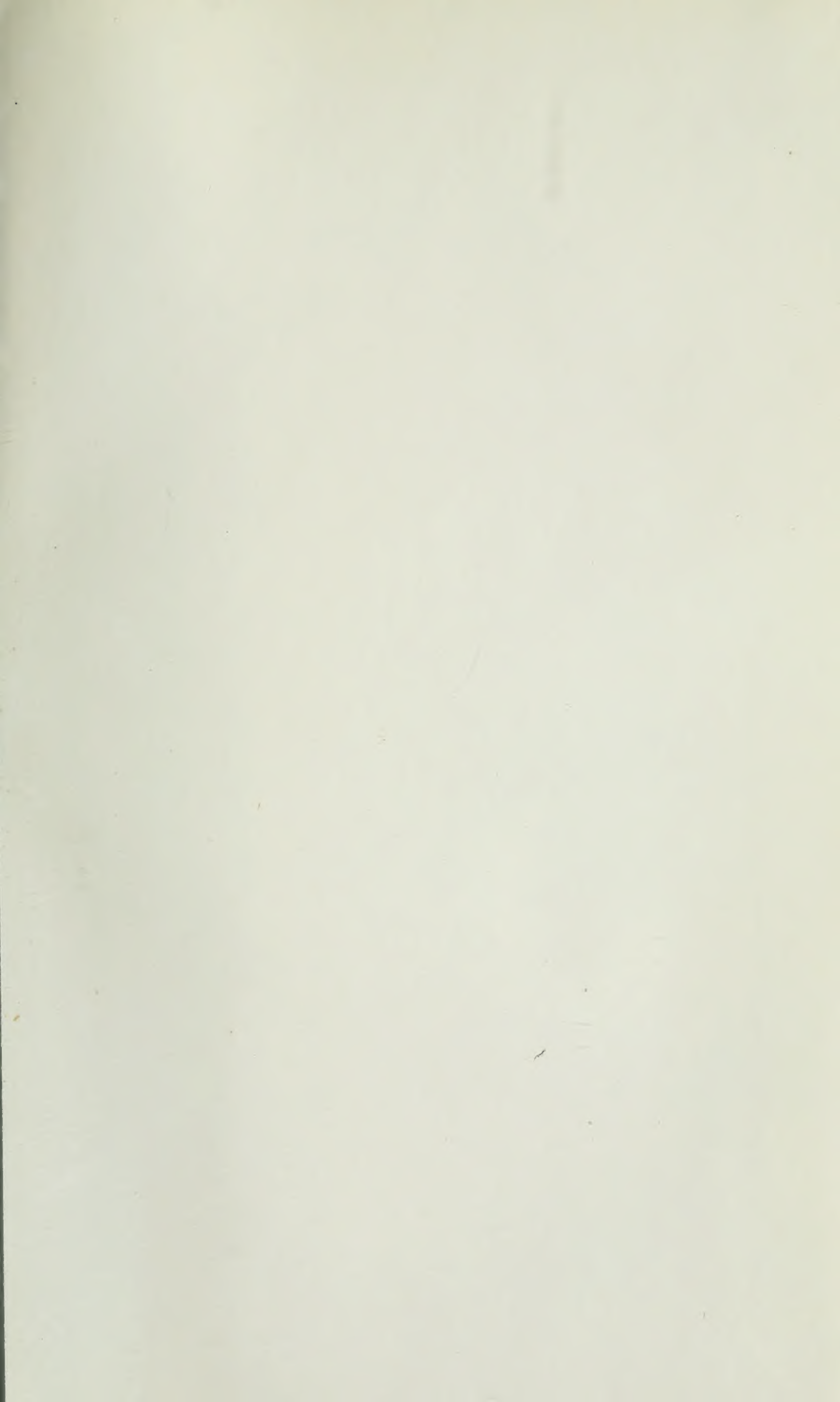
„Aber noch mehr als durch die kunstvoll gearbeitete Mazzadecke, die geschmackvoll gedeckte Tafel und die gut zubereiteten Speisen, tragen die Frauen zur Hebung der festlichen Stimmung, zu innigem Herzensfrieden durch ihre Anmut und Gemütsfülle bei. In Israel gab es keine Priesterin für den öffentlichen Gottesdienst, für den häuslichen Gottesdienst aber trat die Frau als Priesterin auf, die auf dem Altare des Hauses das heilige Feuer der Religion zu erhalten, zu nähren wusste, jedem einzelnen Brauch einen besonderen Reiz verlieh, den religiösen Uebungen die Seele einhauchte und über das ganze Haus eine religiöse Weihe hingoss. Wie die an sich toten Buchstaben durch den darüber sinnenden Geist lebendig werden, so erhalten auch die an sich toten Symbole durch das dabei fühlende Herz Leben und Bedeutung. Um der frommen Frauen willen, sagt der Talmud, wurde Israel aus Aegypten erlöst, und wir, die Enkel, können dies nach fünfzehn Jahrhunderten nur bestätigen. Das von der Frau geleitete jüdische Haus bildete in den Tagen der Not die feste Burg,

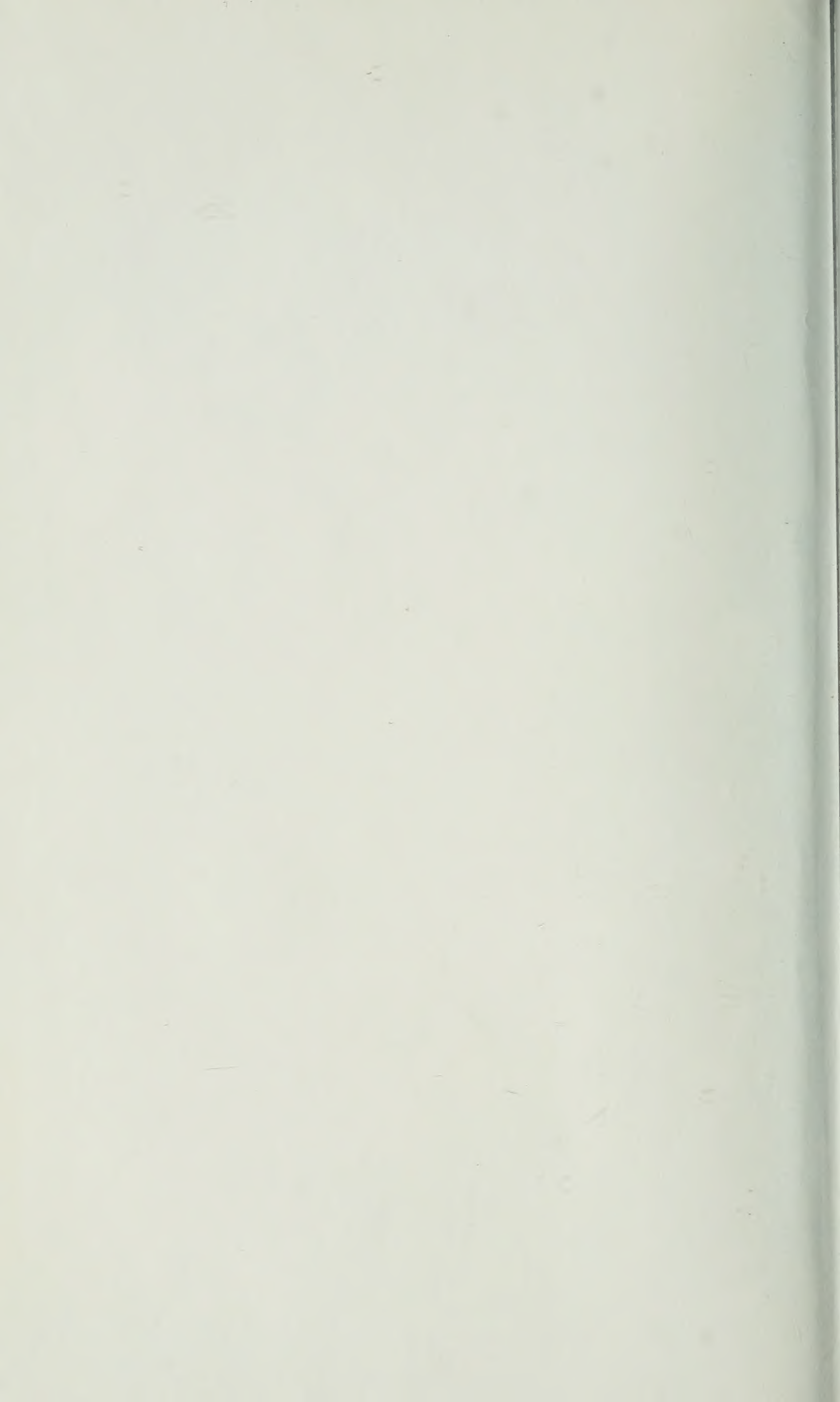
in die kein Fremder einzudringen vermochte; hier herrschte Keuschheit, Sittsamkeit, Zartheit, Innigkeit und Frömmigkeit, und was die Mutter gesprochen, erschien dem Manne bedeutsam, dem Sohne heilig. In der jüdischen Familie wurde Pietät gegen die Eltern und die Religion in gleicher Weise gewahrt, das Haus selbst glich einem Heiligtume, und der Schwerpunkt der Religion wurde nicht nach der Synagoge verlegt. Der Festgottesdienst, wie er am Pesachabend an der Familientafel abgehalten wurde, war heiter und innig, erhebend und heilig, und gottesdienstlich war hierbei wie Haggada und Hallel so auch Speise und Trank, Scherz und Gesang."

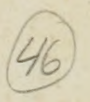
Das Frauenstimmrecht ist in einer Reihe deutscher und russischer Gemeinden eingeführt worden, mehrfach mit der Zustimmung von Rabbinern der strenggläubigen Richtung. Über die Zulässigkeit des Talmudstudiums der Frauen vgl. (von strenggläubiger Seite) Kanter und Lauer in Wohlgemuths Jeschurun 1914, 132ff., 203ff. An mehreren Rabbinerseminaren studieren Frauen.

Zum fünften Vortrag: Über das altjüdische Schulwesen unterrichtet in knapper Zusammenfassung Salomon Stein, Schulverhältnisse, Erziehungslehren und Unterrichtsverhältnisse im Talmud, Berlin 1901. Die Zitate aus Berthold Otto stammen grösstenteils aus dessen Buch „Vom königlichen Amt der Eltern". Friedrich Wilhelm Försters pädagogische Schriften, insbesondere seine Jugendlehre, können trotz der christlichen Färbung auch jüdischen Eltern empfohlen werden.








46